Der

Prophet Hosea

erklärt

von

Dr. W. Nowack,
Lic. und Privatdocent der Theologie.

Berlin.
Mayer und Müller.
1880.

Vorrede.

Den Freunden alttestamentlicher Wissenschaft übergebe ich hiermit einen neuen Versuch einer Erklärung des Propheten Hosea. Die Auslegung der ersten capp. war schon fertig, als Wellhausen und Valeton die Resultate ihrer Forschungen über capp. 1—3. veröffentlichten, leider ist es mir erst jetzt möglich geworden, meine Arbeit zu publiciren. Denjenigen gegenüber, die mit dem Stande der alttestamentlichen Kritik vertraut sind, bedarf ein neuer Versuch einer Erklärung eines der ältesten Propheten keiner Rechtfertigung; ebenso wird, wie ich hoffe, aus dem vorliegenden Buch selbst ersichtlich sein, warum eine solche Arbeit auch nach dem letzten Commentar von Wünsche nicht überflüssig ist.

Erst während des Druckes der letzten Bogen ging mir Töttermanns Buch zu: „Die Weissagungen Hoseas bis zur assyrischen Deportation. Helsingfors 1879", ich habe daher keine Rücksicht darauf nehmen können. Eine nähere Einsicht in den Commentar hat mich überzeugt, dass meine Resultate, auch wenn mir das Buch früher zur Hand gewesen wäre, dadurch nicht beeinflusst wären, Töttermanns Buch bleibt m. E. hinter den Anforderungen, die wir nach Arbeiten Simsons u. A. zu stellen berechtigt sind, zurück. Eine Einleitung fehlt völlig, statt dessen giebt T. in der Vorrede auf etwa 30 Zeilen einige dürftige Notizen über den Propheten und seine Zeit, aber kein Wort über das Prophetenbuch, seinen Character, seine Anlage, nur aus einigen gelegentlichen späteren Aeusserungen erfahren wir, dass er capp. 1. u. 2. als ersten und capp. 3 - 14. als zweiten Haupttheil betrachtet, welcher letztere wiederum die Unterabtheilungen c. III; IV—VI, 3.; VI, 4—XI; XII—XIV. hat und zwar soll jeder derselben, auch IV—VI, 3. mit einer Verheissung schliessen!! In der Exegese hat T. neue Wege einschlagen zu müssen geglaubt, oft ohne genügende Erwägung älterer Anschauungen, immer ohne Glück. So tritt er von Neuem dafür ein, capp. 1—3. als reine Allegorie anzusehen: גמר בת דבלים ist „die ganz und gar, absolut in die Buhlerei verfallene Tochter", denn גמר sei = „völlig sein" und mit דבלים werde das Gottesvolk unter dem Bilde der verwelkten schlechten Feigen bezeichnet, in dies גמר בת דבלים seien die Begriffe אשת זנונים und ילדי זנונים „schon gleichsam eingewickelt"!! Hier werden wir auch belehrt, dass ילדי זנונים nicht etwa die einzelnen Israeliten sondern die theokratischen Ordnungen (d. i. Königthum, Gemeinde, Volk) seien; das Silber deute auf die läuternden Strafgerichte, die Gerste auf Geringschätzung; 15 sei = 10+5, jenes (10) ist die Signatur des

Zehnstämmereichs, dies (5) als 3+2 deute auf die theokratischen Ordnungen (=3) Gesammtisraels (=2); mit Chomer weise Hosea auf die frevelhafte Liebhaberei Nordisraels mit Assyrien, denn Chomer klinge an assyrisches (mat hit-) Chumri, den Namen für Nordisrael, Letekh andrerseits deute auf dieselbe Sünde, nur mit Bezug auf die verschiednen Classen Nordisraels. Man sieht, es stimmt alles trefflich, capp. 1—3. ist nichts als reine Allegorie!! Zur Characteristik der Exegese Töttermanns hier noch einige Beispiele: 1, 6.: „denn nicht fürder will ich mich erbarmen des Hauses Israel, sondern trage es (das Nichterharmen) ihnen herbei". 4, 4.: „jedoch rechtet Niemand, weist Niemand zurecht", das erste איש bezieht sich auf den Priester als den Mann des Gesetzes, das zweite auf den Propheten als den Mann des Wortes. 4, 7.: „ihren (des Volks) Ansehn (כבודם) werde ich in Schmach verwandeln" und zwar ist der Aushund niemand als ehen — der Priester. 4, 18.: „entartet ist ihr edler Wein" d. i. die Grossen des Landes. 5, 5.: „und in seinem Gesicht zeugt wider Israel seine Herrlichkeit", גאון ist nämlich eine Bezeichnung für das heilige Land, das gegen Israels Buhlerei bei Jahve Zeugniss ablegt. — Es würde nicht schwer sein, diese Blumenlese bedeutend zu vergrössern — ich weise nur auf Stellen wie 2, 2. 4, 5 ff. 10. 14. 5, 2. 11. 13. — doch genügen wohl die beigebrachten Beispiele zur Begründung obigen Urtheils.

Auch der zweite Artikel von Karl Marti: „Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments" in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1880. 2. ging mir zu spät zu, als dass ich ihn hätte benutzen können. So richtig manche seiner Urtheile im negativen Theil seiner Arbeit im ersten Heft sind, in seinem positiven Theil im letzten Aufsatz kann ich ihm zum grossen Theil nicht folgen. Ueber die Berührungen des Pentateuchs mit Hos. 12, 5. 13. verweise ich auf das zu diesen Stellen Bemerkte. Es bleiben noch Hos. 1, 9. und 2, 20., davon soll jene sich an Exod. 6, 7. anlehnen, denn offenbar müsse 1, 9 fin. לאלהים ergänzt werden — warum ist nicht einzusehen vgl. zu 1, 9. — in dieser dagegen soll רמש האדמה Reminiscenz aus Q. sein vgl. Gen. 1, 28. Ich glaube, es gehört keine zu scharfe kritische Begabung dazu, um zu erkennen, dass die Berührung zweier Schriften in einem so wenig characteristischen Ausdruck einen derartigen Schluss nicht erlaubt, m. E. lässt sich auf dem von Marti betretnen Wege schwerlich ein sicheres auch die Gegner überzeugendes Resultat gewinnen. — Schliesslich bitte ich p. 69. חטאת עמי st. עמי חטאת und p. 131. זרים st. ערים zu verbessern.

Berlin, den 11. Februar 1880.

W. Nowack.

Einleitung.

§ 1. *Die persönlichen Verhältnisse des Propheten.*

Die directen Nachrichten über die persönlichen Verhältnisse des Propheten sind sehr dürftig, sie beschränken sich im Wesentlichen auf die Ueberschrift: „Hosea, Sohn Beeris“ *), sowie auf das in den drei ersten Capiteln über seine Ehe Erzählte. Hosea heirathete danach Gomer, die Tochter Diblaims, welche ihm zwei Söhne Jizre'el nnd Lo 'Ammi nnd eine Tochter Lo Rnchamah gebar. Freilich das rechte eheliche Glück war ihm nicht beschieden, Gomer brach die Ehe, ja sie floh aus seinem Hause, so dass Hosea, — wir wissen nicht, warum — sie von dem, in dessen Gewalt sie sich begeben, loskaufen musste. Aber trotz dieser dürftigen Nachrichten lässt sich doch noch Manches aus dem uns überkommenen Prophetenbuch schliessen. Zunächst kann darüber kein Zweifel obwalten, dass Hosea in Israel gewirkt. Dies Nordreich ist fast durchgehend der Gegenstand sowohl seines Tadels wie seiner Hoffnungen und wonn Hosea auch öfter als Amos das Südreich erwähnt vgl. 1, 7. 2, 2. 4, 15. 5, 5. 10 ff. 6, 4 11. 8, 14. 10, 11. 12, 1. 3., so folgt darans doch nicht, was Jahn, Einleitnng II. p. 413. gefolgert hat, dass nämlich nnser Prophet in Juda gewirkt habe, sondern das erklärt sich hinlänglich aus der Stellnng, die Juda und das davidische Königshaus in seiner prophetischen Anschaunng hat. Ja Hosea hat nicht nur im Nordreich gewirkt, er ist auch zweifellos ein Bür-

*) Abweicbend von sämmtlichen versionen, die in Wiedergabe der Ueberschrift mit dem M. T. übereinstimmen, lautet der Anfang unsres Bucbes in der arabischen Uebersetzung der englischen Polyglotte: نبوة هوشع وهو عوزيا بن بابيرى. Dass dies وهو عوزيا nur durcb ein Verseben des Abschreibers, der durcb das dabeistehende *Οζίου* irre geleitet wurde, in den Text gekommen sei, setzt mehr Unacbtsamkeit voraus, als man diesem Uebersetzer zutrauen kann vgl. Maur. observv. p. 277 ff. Das Wabrscbeinlichste bleibt mir, dass der Uebersetzer הושע im Sinn von עזיה nabm und durch dicsen in der Ueberschrift sich findenden Namen veranlasst wurde, den erklärenden Zusatz zu macben vgl. Gaab, dijudicationis antiquarum, quae in bibliis polyglottis anglicanis continentur, Hoseae versionum. Tub. 1812. I. p. 2.

ger desselben gewesen. Er kennt aufs genaueste die Zustände dieses Reichs, die Gebrechen, an denen es krankt, die Hoffnungen, die es erfüllen, er ist nicht minder gut mit den politischen Intriguen, die sich bei den Versuchen, mit Assur und Egypten Bündnisse zu schliessen, zeigen, bekannt, er zeichnet uns ein Bild vom Thun und Treiben der Obrigkeit und der Priester dieses Reichs, — das alles in einer Art, dass wir erkennen, dass er Augenzeuge von dem, das er schreibt, gewesen ist. Auf das nördliche Reich weisen auch die vom Proph. gebrauchten Bilder und der ganze Gesichtskreis desselben: Mizpa oder Gilead im Osten, der Thabor im Westen bezeichnen ihm den gesammten Umfang des Reichs 5, 1., was nur vom Nordreich gelten kann; sehr häufig kehren in seinen Reden Samarien 7, 1. 8, 5 f. 10, 5. 7. 14, 1., Gilead 6, 8. 12, 12., Sikhem 6, 9., Gilgal und Bethel, letzteres als Bethaven. 4, 15. 9, 15. 10, 5. 8. 15. 12, 12. wieder, dagegen nirgend ist, wenn auch nur flüchtig, die Hauptstadt des Südreichs erwähnt. Auch einzelne Ausdrücke weisen auf ihn als Einwohner des Nordreichs, so nennt er Nordisrael 1, 2. gradezu „das Land", der König des Nordreichs ist ihm 7, 5. „unser König". Nimmt man die Eigenthümlichkeit seiner Sprache, die hier und da aramäisch gefärbt ist, dazu vgl. חכי 6, 9, תרגיל 11, 3., רחת 13, 1., שבביט 8, 6, גהה 5, 13. etc., so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass Hosea nicht nur im Nordreich gewirkt, sondern auch hier seine Heimath hatte. Maurer (observationes in Hoseam vatem in commentt. theol. ed. Rosenm. et Maur. II. p. 291 ff.) hat das freilich geleugnet, vielmehr sei Hosea ein Judäer gewesen. Das ergehe sich zunächst aus der Ueberschrift. Diejenigen Propheten nämlich, welche in ihrem Vaterland wirkten, hatten, wie Maur. behauptet, die Eigenthümlichkeit, die Zeit ihrer Wirksamkeit nach den einheimischen Königen zu bezeichnen; die Propheten dagegen, die über die Grenzen ihres Vaterlands hinaus gingen, pflegten die Zeit ihrer Thätigkeit nach der Regierung der Könige beider Reiche zu bestimmen, so jedoch, dass sie die einheimischen Könige zuerst nannten. Aber diese von Maur. aufgestellte Regel ist eine völlig willkürliche und unbewiesene, die zudem die Annahme nothwendig zur Voraussetzung hat, dass die Proph. selbst die jetzt vor ihren Büchern sich findenden Ueberschriften verfasst, eine Annahme, die, wie sich aus § 2. ergeben wird, falsch ist*). Auf noch schwächeren Füssen steht der andre aus dem Inhalt des Prophetenbuchs selbst hergenommene Grund

*) Unbegreiflicher Weise ist Maur. die Nothwendigkeit obiger Annahme entgangen. Sein ganzer Beweis wird natürlich hinfällig, sobald er a. a. O. p. 280. Anm 4. zugesteht: Atque illud quidem vix potest dubitari, inscriptionem ab aliena manu profectam esse, was zudem auch sich schwer mit einer Bemerkung auf p 292. reimen lässt: tempus, quod vates muneri suo tribuerunt etc.

Maur.'s, der, characteristisch genug für seine Richtigkeit, von den meisten seiner Gegner bis auf Wünsche in's Gegentheil verkehrt ist. Nicht das sagt Maur.: Hosea sei milder gegen die Judäer, härter aber gegen die Israeliten, drum müsse er ein Judäer sein, vielmehr schreibt er: „Solent morum magistri, quae in proximis quibusque graviter reprehendunt prava studia, eadem in alienis paulo levius ferre. Igitur ut Israelita habeatur Hosea, Judaeos lenius tractaverit opus est. At enim vero tantum abest, ut Judaeos, duos si exceperis locos 1, 7. 4, 15., foveat atque tueatur, ut crebro severe eos arguat perstringatque acerrime . . . . . ." Selbst die Richtigkeit seiner allgemeinen Voraussetzung zugegeben müsste doch dies Argument gegen Maur. in's Gewicht fallen, denn es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dass der bei weitem härtere Tadel Israel trifft: das ist der Verführer, Juda wird von ihm nur verführt und mit in's Verderben gezogen. Zudem hat auch schon Sims. gegen Maur. geltend gemacht, dass dessen Argument schon darum ohne Beweiskraft sei, weil dem Hosea als Bürger des Zehnstämmereichs gegenüber die Judäer nie als alieni in Betracht kamen. Mit Recht ist daher jetzt diese Auffassung allgemein aufgegeben, Hosea gilt durchweg als Einwohner des Zehnstämmereichs.

Dispntabler ist die andre von Umbr. und Ew. aufgestellte Behauptung, dass Hosea später wegen der immer heftiger gegen ihn hervortretenden Feindseligkeiten sich habe nach Juda zurückziehen müssen, hier habe er sein Buch verfasst. Aus c. 1. 2. geht nach Ew. hervor, dass der Proph. nur aus der Ferne nach Juda geschaut, ohne es näher mit eignen Augen zu sehen, daher dieser mit so ganz reiner Hoffnung nach Juda gerichtete Blick 1, 7. Das sei anders in den späteren Stücken capp. 3—14., hier scheine klar durchzuleuchten, dass Hosea allmählig Juda kennen lernte und sich mit tiefer Trauer immer mehr und mehr überzeugte, dass auch in Juda als äusserer Anstalt, als damaligem Reich kein viel festerer Grund sei als in Israel. Zudem beweise sowohl 5, 8 f. als יהוּדָה 6, 7. 10. 9, 15. 13, 8., womit Hosea auf das Zehnstämmereich weise, dass er diese capp. in Juda geschrieben. Aber weder fordert יהוּדָה diese Erklärung vgl. zu d. St., noch stützt 5, 8 f. dieselbe vgl. zu 5, 8 f., selbst die Ew.'sche Erklärung der Stelle zugegeben, würde daraus doch nicht folgen, dass Hosea nur in Juda habe so schreiben können, es würde nichts im Wege stehen, anzunehmen, dass Hosea im Ostjordanland, worauf er auch sonst öfter Rücksicht nimmt, gelebt habe, als Einwohner dieses Landes konnte er sich zweifellos so ausdrücken, wie er es nach Ew.'s Auffassung in 5, 8 f. gethan. Und was endlich den ersten Grund betrifft, so lässt sich einerseits nicht leugnen, dass in Juda erst allmählich unter den Regierungen des Azarja-Jotham die Anzeichen des sittlichen Verfalls hervorzutreten begannen, andrerseits konnten aber auch

dem im Nordreich lebenden Propheten bestimmte Thatsachen bekannt werden, die ihn Juda in dunklerem Lichte als ehedem capp. 1. 2. sehon liessen, das Nordreich war doch gegen das Südreich nie so hermetisch abgeschlossen, dass einem Mann wie Hosea dies letztere eine terra inoognita sein nnd bleiben musste. Können wir drum auch nicht Ew. und Umbr. beistimmen, so wollen wir doch die Möglichkeit davon nicht hestreiten, dass Stellen wie 9, 7 ff. uns Ereignisse aus dem Leben des Hosea selbst zeichnen, warum sollte, was einem Mikha und Jeremja geschah, ihm erspart geblieben sein?

Erwähnt sei auch noch die kürzlich von Duhm (Theologie der Propheten p. 130 f.) vertretene Vermnthnng, dass Hosea vielleicht dem Priesterstande angehört habe. Er sei eingeweiht in die Politik der Machthaber 7, 12., habe genauen Bericht über die Mordthat Menahems, dessen Namen er räthselhaft andeute 7, 3 ff., das gewöhnliche Volk sei ihm עם לא יבין 4, 14., er tadele anch mehr als alle andern Propheten grade die Priester, dazu kämen Ausdrücke wie תורת אלהים 4, 6 8, 12., טמא 5, 3. 6, 10., שקוצים 9, 10., מריבי כהן 4, 4., ferner der Umstand, dass er das Aufhören der Opfer als eine schlimme Strafe bezeichne 9, 3 ff. 3, 4. nnd endlich eine Kenntniss der alten Geschichte, wie man sie am ersten bei einem Priester erwartet und begreift. Aber so zahlreich diese Gründe auoh sind, sie reichen nicht ans, die Vermuthnng wahrscheinlich zu machen, zumal verschiedne überhaupt zu streichen sein werden, so die räthselhafte Andeutnng von Menahems Namen in 7, 3 ff., die ausser Hitz. und Dnhm fast sämmtlichen Exegeten verborgen geblieben ist und, selbst wenn sie da wäre, doch nicht einen Priester als Verfasser forderte vgl. die Wortspiele in Mikh. 1. Das Aufhören der Opfer 9, 3 ff. 3, 4. ist mehr im Sinn seiner dem äusseren Cultus so stark zuneigenden Zeitgenossen eine schlimme Strafe, womit freilich nicht gelengnet werden soll, dass für Hosea wie für alle übrigen Propheten Religion nnd Cultus unzertrennlich sind. Ebenso ist allerdings dem Hosea mehr wie den übrigen Propheten die Verwerthung der Geschichte im Dienst der prophetischen Predigt characteristisch, ja er ist gradezu bahnbrechend, aber diese genaue Kenntniss der Geschichte der Vorzeit würde doch nnr dann für einen Priester sprechen, wenn sie nnr auf dem Wege schulmässiger Belehrung etc. zu gewinnen gewesen wäre. Das ist aber für unsres Propheten Zeit gewiss nicht der Fall, es lässt sich wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass die Erzählnngen über die Patriarchonzeit in den Tagen des Hosea noch von Mnnd zu Mund fortgepflanzt wnrden, aus dieser mündlichen Ueberlieferung kannte Hosea die Geschichte. Das lässt sich bei der Benutzung der Geschichte des Jakob-Israel-Kampfes mit Sicherheit nachweisen vgl. zu 12, 5 ff., auch sonst lässt sich keine einzige Stelle des Hosea als abhängig

von den in unserm Hexateuch vereinigten Quellen mit Evidenz nachweisen. Das gilt besonders vom gesetzlichen Erzähler, denn weder wird Hos. 1, 2. jeden an Lev. 19, 29. noch 6, 9. an Lev. 18, 17. 19, 29. 20, 14. erinnern, noch ist 9, 10b. eine sichere Anspielung auf Nnm. 25, 3. 31, 16., noch muss 12, 5b. mit Rücksicht auf Gen. 35, 9 ff. gesohrieben sein vgl. Nöldeke Untersuchungen zur Kritik des A. T.'s Kiel 1869. p. 140. Schon Kuenen vgl. Wellhausen in Bleek Einleitung in's A. T. 4. Aufl. p. 164 f. hat mit Recht darauf hingewiesen, dass auch Gen. 35, 1—8. von Bethel nnd vom Verkehr Gottes mit Jakob die Rede ist. Eher wahrscheinlich ist eine Bekanntschaft des Hosea mit dem nordisraelitischen und jahvistischen Erzähler, obgleich, wie schon gesagt, auch hier immer die Frage zu erwägen ist, ob nicht Hosea dnrch die Tradition mit diesen betreffenden Erzählnngen etc. bekannt geworden ist.

Neben jenen eben berührten aus dem Prophetenbuch über Hosea sich ergebenden Nachrichten finden sich eine Reihe anderer ans später jüdischer resp. christlicher Zeit. So identificiren die Rabbinen (Jnchasin fol. 12a.) בארי mit בארה 1. Chron. 5, 5, so dass also Hosea dem Stamme Ruben zugehört hätte, aber das lässt weder die Verschiedenheit der Namen zu, noch anch der 1. Chron. 5, 5. sich findende Zusatz: אשר הגלה חגלת פלנאסר מלך אשר, denn zur Zeit Tiglat Pilesers kann der Vater Hoseas kanm noch gelebt haben. Ebenso beruht auf reiner Willkür die bei Nicolaus v. Lyra sich findende Meinung der Juden, dass auch Beeri ein Prophet gewesen sei: habent enim Hebraei *) pro regula, qnod, cum in principis alicujns prophetae patris nomen exprimitur, prophetam fuisse intelligitur. Die bei den Christen sich findende Ueberliefernng weist Hosea dem Stamme Jissakhar zu und zwar der Stadt Belemoth, wie Ephraem der Syrer zu Hos. 1, 1. sohreibt, oder Belemoth, wie sie Psendepiphanius de vitis prophett. c. 11. und Isidorus Hispal. de vita et obitu sanctt. c. 41. nennen, während Pseudodorotheus de prophetis c. 1. die Stadt Belemon nennt. Eine zu Hieron. Hos. 1, 1. sich findende Glosse dagegen redet von Bethsemes als der Gebnrtsstadt des Proph. und wohl mit Rücksicht auf diese Nachricht wollte Drusius auch in jener Stelle des Pseudepiphan. Bethsemes lesen vgl. critici sacri III. p. 756., eine Conjectur, die in Anbetracht jener bei Ephraem sich findenden Ueberlieferung schwerlich empfehlenswerth ist. Auf welche Quellen alle diese Nachriohten zurückgehen, lässt sich nicht mehr feststellen, aber auch ohne dies wissen wir, dass sie ohne historischen Werth sind vgl. über Pseudodorotheus und Pseudepiphanius Delitzsch diatribe zu Habakuk p. 51 ff. und Baur Commentar zu Amos p. 54 f. Anm.

*) Lev. Rabba c. 15. berichtet gradezu, dass Jes. 8, 19. 20. dem Prophetenbuche Jes.'s eingereihte Worte Beeris des Vaters Hoseas seien.

Nicht besser bestellt ist's mit der Tradition über Hoseas Tod. Während er nach den eben berührten Quellen in Frieden in seinem Vaterlande gestorben sein soll, erzählt die jüdische Ueberlieferung (שלשלת הקבלה fol. 19.), dass nach einer unter den älteren Bewohnern von Thessalonich verbreiteten Sage Hosea in Babylon gestorben sei, ein Kameel habe ihn dann nach צפת in Obergaliläa getragen, wo er schliesslich zur Ruhe bestattet sei. Nach einer arabischen Sage wiederum hat man den Proph. in der Stadt Almenia bei Tripolis begraben, während Burkhardt (Reisen in Syrien II. p. 696 ff.) erzählt, dass ein von den Arabern sehr hoch gehaltenes Grab des Proph. noch jetzt sich im Ostjordanlande an der Stelle des alten Ramoth-Gilead befinde. Vgl. über diese verschiedenen Traditionen: Jerem. Friderici de Hosea et vaticinio ejus. Lips. 1715.

§ 2. *Zeit und Zeitverhältnisse des Hosea.*

Ueber die Zeit, in der Hosea gewirkt hat, will uns die Ueberschrift 1, 1. Aufschluss geben: „Wort Jahves, das an Hosea den Sohn Beeris in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige Judas, und in den Tagen des Jerobeam, des Königs von Israel, orging". Aber nicht aus sträflichem Leichtsinn, wie Heng. Christologie des A. T.'s zu unsrer St. meint, sondern aus sehr triftigen Gründen hat man jetzt allgemein darauf verzichtet, diese Ueberschrift für die Zeitbestimmung zu verwerthen, denn, wie sie jetzt lautet, kann sie nicht von Hosea herrühren. Die Bestimmung nach Jerobeam II. von Israel und jenen vier Königen Judas klafft nämlich um mehrere Decennien auseinander, der letzte der hier erwähnten Könige Judas lebte noch etwa zwanzig Jahre nach der Zerstörung des Nordreichs, man erwartete dem entsprechend auch eine Namhaftmachung der Könige Israels bis zur Zerstörung dieses Reichs, da ja sie zum grossen Theil die hier geschilderten Greuel hervorgerufen, statt dessen wird uns nur Jerobeam II. genannt, unter dessen Regierung Hosea nach allen sichern Anzeichen nur kurze Zeit gewirkt haben kann, während der grösste und bei weitem wichtigere Theil seiner Wirksamkeit in die Regierungszeit der folgenden Könige fällt. Hävernick hat diese Schwierigkeit freilich durch die Bemerkung zu entkräften gesucht, dass nur das davidische Haus Hosea als das legitime galt, je kräftiger daher dieser Gedanke bei Hosea hervortrete, um so mehr erforderte es die Consequenz, denselben von vornherein durch die Ueberschrift zu markiren (Einleitung II, 2. p. 278.), aber dabei wird eine rabbinische Spitzfindigkeit und Reflexion vorausgesetzt, die den Propheten fremd war, und gesetzt auch, das wäre in der That Hoseas Absicht gewesen,

warum führte er sie so unvollkommen durch, dass er doch den illegitimen Jeroheam nannte? Hengstenh. Christol. III. p. 3. und Krabbe quaestiones de Hos. vatic. p. 18. behaupten, Jerobeam sei desswegen genannt, um damit die Zeit des öffentlichen Auftretens Hoseas zu bezeichnen, aber warum hat sich Hosea nicht dann bei der Nennung der judäischen Könige auch mit Usia begnügt, sondern noch Jotham, Ahas, Hiskia hinzugefügt? Dazu kommt endlich als gewichtigster Grund, dass die Angabe der Wirksamkeit Hoseas nach den Königen Judas nicht den thatsächlichen Verhältnissen entspricht. Es wird sich im Verlaufe der Untersuchung ergeben, dass Hosea sicher nicht mehr zur Zeit des Hiskia, wahrscheinlich aber auch nicht mehr zur Zeit des Ahas gewirkt hat. Da 733—32 die Bestrafung der Ephraemiten und Syrer durch Assur stattfindet, das Ahas zu Hilfe gerufen, ohne Zweifel aber Pekach und Rezin bald nach dem Tode des im Ganzen kriegstüchtigen Jotham und der Thronbesteigung des Ahas zur energischen Bekämpfung des Südreichs sich rüsteten, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Regierungsantritt des Ahas ins Jahr 734 zu setzen. Nach der biblischen Zeitrechnung bestieg Hiskia 727 den Thron, es hätte Ahas demnach nur 7 Jahre regiert, was aber kaum angeht, da er 2. Reg. 16, 2. zwanzigjährig zur Regierung kommt, er würde also siebenundzwanzig Jahre alt einen fünfundzwanzigjährigen Sohn hinterlassen haben 2. Reg. 18, 2. Dazu kommt, dass man, wenn man regulär von 586 als dem elften Jahr des Zedekias die Regierungen der einzelnen Könige bis zum sechsten Jahr des Hiskia, dem Jahr der Zerstörung Samariens, anrechnet, in das Jahr 719 nicht aber 722 kommt und dass endlich, vorausgesetzt, dass 722 das sechste Jahr des Hiskia wäre, der Zug des Sanherib nicht in dessen vierzehntes Jahr gefallen sein könnte 2. Reg. 18, 13., denn dieser Zug fand zweifellos 701 statt. Alle diese Erwägungen führen uns zu der Annahme, dass in der Tradition 2. Reg. 18, 10. ein Fehler stecken muss, was jedenfalls wahrscheinlicher ist als in 2. Reg. 18, 13. einen solchen anzunehmen, denn der Zug des Sanherib wider Jerusalem war von zu einschneidender Bedeutung, als dass hier die Möglichkeit eines Irrthums vorstellbar wäre. Und selbst gesetzt den Fall, dass in jenem Bericht 2. Reg. 18. durch den Redactor des Königsbuchs Irrthümer vorgekommen wären, dass er den Zug des Sanherib mit einem andern Zug des Sargon 713 verwechselt hat, wie Kleinert Stud. u. Krit. 1877. p. 169 ff. nach Vorgang von Brandes u. A. zu erweisen suchte, doch wird man, wenn man die Nachricht 2. Reg. 18, 10. festhält, einen Fehler in 2. Reg. 16, 2. zugestehen müssen, Ahas kann nicht viel vor 734 zur Regierung gekommen sein, nach 2. Reg. 18, 10. müsste er aber 727 gestorben sein, während er nach 2. Reg. 16, 2. doch 16 Jahre regiert haben soll. Also ohne die Annahme eines Fehlers in den vorhandenen Nachrichten

kommen wir in keinem Fall, ob wir 722 als sechstes Jahr des Hiskia oder 701 als sein vierzehntes festhalten, aus. Uns ist aus den oben dargelegten Gründen das letztere das Wahrscheinliche, wir kommen demnach für den Anfang seiner Regierung in eine Zeit, wo Samarien längst vom Gericht ereilt war, also Hosea nicht mehr gewirkt haben kann vgl. Wellhausen die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs. Jahrbücher für Deutsche Theologie 1875. p. 607 ff. Es bleibt sonach bei den oben gegen die Ueberschrift geltend gemachten Gründen, Hosea kann sie nicht so geschrieben haben, aber ebenso wenig ist es wahrscheinlich, dass sie so von einem andern herrührt, die klaffende Differenz zwischen den Jahren nach den Königen des Südreichs und dem des Nordreichs ist zu auffallend, als dass diese Annahme eine Wahrscheinlichkeit für sich haben könnte. Dazu kommt, dass diese Zeitbestimmung nach den Königen Judas eine auffallende Uebereinstimmung mit Jes. 1, 1. und Mikh. 1, 1. hat, wir werden demnach nicht fehlgreifen, wenn wir alle diese Zeitbestimmungen Hos. 1, 1. Jes. 1, 1. Mikh. 1, 1. demselben zuschreiben, der damit diese Proph. als in demselben Jahrhundert lebend bezeichnen wollte. Ursprünglich lautete Hos. 1, 1. demnach: דבר יי׳ אשר היה אל הושע בן בארי בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל. Freilich würde dann diese Ueberschrift nur dem ersten Theil unsers Buches gelten, aber nichts steht dem auch entgegen, vielmehr legt der Inhalt dieser drei capp. 1—3. selbst für die Richtigkeit dieser Ueberschrift Zeugniss ab. Aus 1, 4., welcher v. dem Hause Jehu den Untergang droht, folgt mit Sicherheit, dass Sakharja der letzte Spross dieses Hauses, noch nicht gestürzt war. Namentlich aus cap. 2. ersehen wir sodann, dass diese Zeit des Beginns der Wirksamkeit Hoseas eine Zeit ziemlicher Wohlhabenheit war, an Korn, Most, Oel sowie Silber und Gold war kein Mangel 2, 7 ff. Freilich an der rechten Erkenntniss, wer diese Güter ihnen gegeben, fehlte es, statt Jahve zu danken liefen sie den Baalen nach vgl. 2, 8. 10., und wenn sie sich auch noch zu dem Gott ihrer Väter hielten, so konnte doch Hosea nicht anders, als diesen zu seiner Zeit verehrten Gott den Baalen gleich stellen, war Jahve doch seines geistigen Wesens entkleidet und dadurch, dass man ihn abgebildet, gradezu in das Gebiet der Sinnlichkeit herabgezogen, es war überhaupt eine Zeit des Synkretismus und der greulichsten Verwirrung aller religiösen Begriffe. Das alles passt für Jerobeam II. Er war der bedeutendste unter den Herrschern des Nordreichs, er eroberte, wahrscheinlich in den ersten Jahren seiner Regierung, gegen Norden und Osten alles zurück, was einst David und Salomo besessen und in den folgenden Zeiten der Ruhe vgl. 2. Reg. 13, 5. entwickelte sich ein bedeutender Wohlstand, durch den dann freilich jene Ueppigkeit und Verschwendung hervorgerufen wurde, die schon Amos, der

ältere Zeitgenosse des Hosea, tadelt. Andre wie Stuck haben freilich behauptet, dass Hosea erst in der Zeit des Sakharja aufgetreten sei, weil unter Jerobeam II. die Drohung 1, 4. kaum begreiflich sei, aber wenn schon Amos 7, 9. 11. auf den Fall Jerobeams hinweisen konnte, um wie vielmehr der jüngere Hosea, zudem spricht für die Zeit Jerobeams II. sowohl die wahrscheinlich von Hosea selbst herrührende Ueberschrift, wie wir sie oben hergestellt, als auch der Umstand, dass in cap. 1. 2. nichts von den Stürmen durchblickt, von denen Sakharjas Regierung heimgesucht war. Im Uebrigen würde die Differenz ja immerhin nur eine sehr kleine sein, ob wir den Anfang der Wirksamkeit Hoseas in die letzten Jahre Jerobeams II. oder in die 6 Monate der Regierung des Sakharja setzen, sie wird nur dann bedeutend, wenn man ein elfjähriges Interregnum nach dem Tode Jerobeams II. annimmt. Für ein solches ist stets nur der Umstand geltend gemacht, dass nach 2. Reg. 14, 23., welche Stelle angiebt, dass Jerobeam vom 15. Regierungsjahr des Amasja ab 41 Jahr über Israel regiert habe, sein Todesjahr bei der überhaupt 29jährigen Regierung des Amasja ins 27. Jahr der Regierung des Usia gefallen sein muss, während nach 2. Reg. 15, 8. Sakharja, der Sohn dieses Jerobeam, erst im 38. Jahr des Usia den Thron bestiegen haben soll. Aber nichts spricht dafür, dass wir einen Fehler betreffs der 41 Regierungsjahre des Jerobeam 2. Reg. 14, 23. zu Gunsten der andern Angabe 2. Reg. 15, 8. annehmen, im Gegentheil, es kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen, was schon Winer Realwörterbuch p. 619., Ewald Geschichte des Volkes Israel I. p. 242. III. p. 464. u. A. hervorgehoben und zuletzt Wellhausen ausführlicher begründet hat, dass die Angaben der Regierungsdauer der Könige Israels und Judas und die Synchronismen zwischen Israels und Judas Geschichte nicht gleichwerthig sind, sondern dass die Synchronismen erst durch Rechnung aus den durch die Ueberlieferung gegebnen Regierungszeiten der Könige abgeleitet sind. Darauf führt einerseits die Unwahrscheinlichkeit, dass zur Zeit, als beide Reiche bestanden, ein solcher Synchronismus sollte in Gebrauch gewesen sein, andrerseits das stets bei diesen Angaben wiederkehrende Schema, sowie endlich auch in manchen Fällen selbst die Construction des Satzes, der die Zeitangaben enthält vgl. Wellhausen a. a. O. p. 610 ff. Ueberdies ist ja auch in Bezug auf andre Nachrichten der Königsbücher z. B. über die Stellung der Könige zum Cultus die Nothwendigkeit einer Scheidung zwischen dem durch die Tradition Ueberkommenen und dem eignen Urtheil des Redactors der Königsbücher längst allseitig anerkannt. Sonach kann kein Zweifel darüber obwalten, dass die Angabe 2. Reg. 14, 23. Glaubwürdigkeit vor der andern in 2. Reg. 15, 8. zu beanspruchen hat, in letzterer Stelle muss irgend wie ein Fehler vorliegen, dessen Entstehung freilich nicht

mehr zu erklären möglich ist. Nicht anders ist's mit 2. Reg. 15, 27. 30. 17, 1., auf welche Stellen gestützt man ehedem ebenfalls ein Interregnum nach Pekach annahm, was aber aus chronologischen und historischen Gründen unmöglich ist vgl. Schrader K. A. T. p. 149. Aber auch abgesehen davon spricht gegen die Annahme eines Interregnums nach Pekach nicht minder wie nach Jerobeam II. der A. Tliche Text, mögen die Königsbücher noch so summarisch in ihren Angaben seien, heisst es 2. Reg. 14, 29.: „Jerobeam legte sich zu seinen Vätern, den Königen Israels, und Sakharja sein Sohn ward König an seiner Statt", so ist das ein untrüglicher Beweis, dass nach Ansicht des, der also geschrieben, Sakharja seinem Vater Jerobeam ohne Interregnum folgte. Dafür spricht auch die grösste Wahrscheinlichkeit, denn es ist kaum anzunehmen, dass sofort bei der Thronbesteigung der Sohn eines so mächtigen und im Ganzen glücklichen Fürsten wie Jerobeams II. derartige Schwierigkeiten gefunden haben sollte. Da nun 738 Menahem unter den tributären Fürsten Tiglat Pilesers aufgeführt wird, 735 resp. 734 aber schon Pekach auf dem Thron sass, der des Menahem Sohn Pekachja getödtet, so kann dies Ereigniss 738 nicht, wie Schrader meint vgl. Schenkel Bibellexikon unter Hosea, in die erste sondern muss in die letzte Zeit des Menahem gehören, möglich, dass Pekachja nur wenige Monate auf dem Thron gesessen und Menahem bis nahe an 735 regierte. Da Jotham 16 Jahre auf dem Throne sass, 735 resp. 734 Ahas aber den Thron bestieg, so würde der Anfang der Regierung resp. Mitregierung des Jotham etwa in das Jahr 750 fallen und den letzten Jahren Jerobeams II., in denen Hosea hervorgetreten, würden demnach die letzten Zeiten des Usia resp. die Tage des Usia-Jotham entsprechen. In jener Zeit des Usia stand Juda auf der Höhe seiner Macht, durch das Beispiel des gottesfürchtigen Königs war auch das religiöse Leben des Volks von Neuem angeregt. Eine solche Zeit muss es in der That gewesen sein, wo Hosea Juda im Gegensatz zu Israel als Gegenstand göttlicher Liebe betrachtete vgl. 1, 7.: „aber des Hauses Juda will ich mich erbarmen und ihnen helfen durch Jahve ihren Gott".

Ohne Zweifel später als diese capp. 1—3. fallen die capp. 4—14., aus denen wir demnach den term. ad quem der Wirksamkeit des Proph. zu bestimmen haben. Das Verderben, das hier geschildert wird, ist bei weitem mehr fortgeschritten im Verhältniss zu dem capp. 1—3. beschriebenen. Die Könige, die uneingedenk ihrer Würde 4, 18., sich mit Schmeichlern und frivolen Spöttern umgaben 7, 5. und ihre Freude an Bosheit und Lüge haben 7, 3., fallen immer neu sich bildenden Verschwörungen zum Opfer 7, 7., die Fürsten, denen die Rechtspflege obliegt, sind Verkehrer des Rechts, statt Führer Verführer des Volks 4, 18. 5, 1. 9, 15. Die Priester sind gleichfalls unein-

gedenk ihres hohen Berufs, um niedriger Selbstsucht willen befördern sie eher des Volks Sünde statt ihr zu wehren 4, 8., ja wie eine Räuberschaar lauern sie den nach Sikhem Ziehenden auf und plündern sie aus 6, 9. Dazu kommt, dass neben dem in jenen Kälbern verehrten Jahve der unzüchtige Götzendienst seinen Eingang in dies Reich gefunden hat. Kein Wunder, dass drum die Sünde übermächtig geworden ist und alle Bande der Sitte und Zucht zerstört hat: Töchter und Schwiegertöchter geben sich der Schande preis und auch die Männer fröhnen der Unzucht 4, 13 f., verschwunden ist Liebe und Treue und Gotteserkenntniss, Meineid und Lüge, Diebstahl, Raub und Mord sind an die Stelle getreten 4, 1. 2. 5, 4. 7, 1. Mit ihren Opfern meinen sie Jahve versöhnen zu können und denken doch nicht daran, dass Jahve an Liebe Wohlgefallen hat und nicht am Opfer 6, 6., ja trotz all ihres Frevels widerstreben sie jeder Zurechtweisung 4, 4. und verfolgen mit ihrem Hasse die Propheten, so dass diese selbst im Hause ihres Gottes nicht sicher vor Nachstellungen sind 9, 8. So konnte es nicht fehlen, dass auch Israels Stellung nach aussen immer gefährdeter wurde, immer deutlicher treten die Spuren des Verfalls hervor 7, 8 ff., aber anstatt zu Jahve umzukehren, suchen sie durch Hinwendung zu Assur und Egypten Heilung ihrer Schäden 5, 13. 7, 11. 8, 9 f. 10, 4. All das weist uns mit Sicherheit in die Zeit nach dem Tode Jerobeams II. Schon unter seiner Regierung war Luxus und Schwelgerei, Zuchtlosigkeit und jenes leichtfertige Vertrauen auf äussere Dinge, das Amos so scharf tadelt, hervorgetreten, aber noch wehrte die starke Hand Jerobeams den schlimmsten Auswüchsen solches Verderbens. Mit seinem Tode jedoch traten all die inneren Parteiungen und bisher von der Oberfläche verdrängten Schäden nur um so schärfer hervor, Jerobeams Sohn Sakharja war nicht fähig dem Umsichgreifen derselben Einhalt zu thun, schon nach sechsmonatlicher Regierung fiel er in einer Empörung, die Sallum gegen ihn angestiftet, aber auch dieser hielt sich nur einen Monat, dann musste er dem Menahem weichen vgl. 2. Reg. 15, 8 ff., ja nach Sakh. 11, 8., welche Worte in diese Zeit gehören, muss noch ein andrer Usurpator hervorgetreten sein, der mit Sakharja und Sallum in demselben Monat fiel. Es kann keinem Zweifel unterliegen, Hosea muss diese Zeit schon hinter sich gehabt haben, als er cap. 7. schrieb. Freilich auch Menahem konnte sich nicht allgemeiner Anerkennung freuen, die Königsbücher berichten uns zwar nicht direct über die Stürme, die unter seiner Regierung das Reich zerrütteten, aber 2. Reg. 15, 19 fin. lässt uns doch ahnen, was damals vorging. In Folge dieser inneren Kämpfe und Parteiungen erfolgte dann die Annäherung an den Assyrer, dessen Hilfe Menahem sich durch einen Tribut erkaufte, auf den wahrscheinlich Hos. 8, 10. weist. Aus unserm Proph. erfahren wir zugleich, dass neben der assy-

rischen Partei damals eine andre in Israel bestand, die das Heil in der Anlehnung an Egypten sah; vielleicht um es mit dieser Macht nicht völlig zu verderben, sandte man auch dorthin Geschenke vgl. 12, 2., möglich aber auch, dass diese Sendung von Geschenken an Egypten erst erfolgte, als man erkannt, dass man durch die Tributzahlung an Assur aus dem Regen unter die Traufe gekommen war. Wann die Tributzahlung an Assur erfolgte, können wir jetzt mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Tiglat Pileser erwähnt nämlich in seinem achten Regierungsjahr 738 unter den ihm tributären Fürsten einen Menahem von Samarien, der mit dem 2. Reg. 15, 19. identisch sein muss. Freilich wird der assyrische König 2. Reg. 15, 19. Phul genannt, aber m. E. kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass Phul und Tiglat Pileser identisch sind vgl. Schrader K. A. T. p. 120. ff. Keilinschriften und Geschichtsforschung p. 422 ff. und dass jene von Oppert statuirte Annahme eines zweiten Menahem, der um 738 als Usurpator in Israel aufgestanden sei, zu verwerfen ist, abgesehen von der von Oppert festgehaltenen Verschiedenheit von Phul und Tiglat Pileser, spricht nichts für einen solchen Usurpator Menahem.

Wegen der oben berührten Annäherungen Israels an Egypten haben Manger, Uhland, Rosenm., Stuck, Maur. u. A. behauptet, dass unser Prophet bis in die Tage des Königs Hosea gewirkt habe, denn 2. Reg. 17, 4. erwähnt ausdrücklich das Bündniss Hoseas mit dem König von Egypten. Aber diese Ansicht ist entschieden falsch, unser Proph. kann nicht die Zeit des Königs Hosea erlebt haben, weil keine Spur in seinem Buche auf die Bekämpfung Judas durch Pekach und Rezin weist; hätte Hosea diesen Krieg erlebt, er würde bei der Stellung, die Juda und das davidische Königshaus in seiner Prophetie hat, es kaum unterlassen haben, gegen diesen Frevel des Pekach aufzutreten. Ebenso findet sich in unserm Buch auch nicht die leiseste Spur, dass Tiglat Pileser das Ostjordanland entvölkert hat, was bekanntlich in Folge jenes Krieges geschah 2. Reg. 15, 29., vielmehr erscheint das öfter erwähnte Gilead noch durchweg als zu Nordisrael gehörig vgl. 5, 1. etc. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass nicht nur unter dem König Hosea sondern schon unter seinem Vorgänger vor dem syrisch-ephraemitischen Kriege, der uns den terminus ad quem der Wirksamkeit Hoseas bezeichnet, in Nordisrael zwei verschiedne Parteien, von denen sich die eine auf Assur, die andre auf Egypten stützen wollte, vorhanden waren und sich bekämpften. Andre haben 10, 14. für die Behauptung geltend gemacht, dass unser Prophet noch unter dem letzten König des Nordreichs gewirkt, aber auch dieser Grund ist hinfällig, der 10, 14. erwähnte שלמן ist jedenfalls nicht Salmanassar IV. 727—723. vgl. zu 10, 14. Auch Ewald stimmt im Wesentlichen dieser Datirung Hoseas zu, nur

leugnet er, dass der Proph. jenen Zug Tigl. Pil.'s 2. Reg. 15, 19 f. erlebt habe, er habe also bis vor 738 gewirkt. Freilich findet sich von Verwüstungen, welche die Assyrer in Nordisrael angerichtet, nichts erwähnt, aber das ist kein entscheidender Grund gegen unsre Annahme, aus 2. Reg. 15, 19 f. können wir wohl schliessen, dass Tigl. Pil. sich nur ganz kurze Zeit in Israel aufhielt, er zog sofort ab, nachdem der Tribut bezahlt war, so dass wohl von besondern Verwüstungen damals kaum die Rede sein konnte, zumal wir nicht mit Sicherheit wissen, aus welchem Anlass oder durch wen gerufen damals Tigl. Pil. kam. Ist aber 738—35 der term. ad quem der Wirksamkeit Hoseas, so hat er, da er in den letzten Jahren Jerobeams II. etwa um 750 auftrat, etwa 15—20 Jahre gewirkt.

Mit dieser Datirung des zweiten Theils nach dem Tode Jerobeams II. d. i. etwa 745 bis in die Tage vor dem syrisch-ephraemitischen Krieg d i. 738—35 stimmen auch die einzelnen Bemerkungen, die sich hier über Juda finden. Hier ist dies nicht mehr im Gegensatz zu Israel der Gegenstand göttlicher Liebe, das Land, nach dem der Proph. mit Sehnsucht schaut, nein auch für Juda fürchtet er die Verschuldung 4, 15., ja, was er gefürchtet, geschieht, Juda ist durch Ephraim mit in die Sünde hineingerissen 6, 11., seine Fürsten sind den Grenzverrückern gleich geworden 5, 10., feste Städte bauen sie und vertrauen darauf 8, 14. So muss denn auch Jahves Gericht über sie kommen, wie Wasser will er seinen Grimm über sie ausgiessen 5, 10., wie der junge Löwe für sie werden 5, 14. vgl. 10, 11. 12, 3. Alle diese Aeusserungen stimmen trefflich für die Regierung des Jotham, der damals regierte. Wie Usia so war auch er ein im Ganzen kriegstüchtiger Fürst und mehrte die Sicherheit des Landes durch Anlegung von Burgen und festen Städten 2. Chron. 27, 3. 4., aber er verstand es doch nicht, der immer weiter um sich greifenden Verschwendung und Entsittlichung Einhalt zu thun. Auch die Macht Judas scheint schon gegen das Ende seiner Regierung stark im Sinken gewesen zu sein, so dass Pekach und Rezin es wagen konnten, ihre Blicke nach Juda zu richten 2. Reg. 15, 37. und als Jotham dann endlich starb und der schwache Ahas zur Regierung kam, da gelangten alle jene Uebel und Verkehrtheiten zur vollsten Blüthe. Jesaja, der im Beginne seiner Wirksamkeit stand, entwirft uns ein Bild von den Zuständen unter Jothams Regierung c. 2—4., das im Wesentlichen mit den Bemerkungen Hoseas übereinstimmt vgl. Hos. 8, 14. und. Jes. 2, 7 ff. etc.

§ 3. *Characteristik des Propheten und seines Buches.*

Hat es für den, der sich in die Geschichte eines an Verkehrtheiten aller Art reichen und sittlich verkommenen Geschlechts

versetzt, immer etwas Erfreuliches, mitten in solcher im Genuss versunkenen und darum aller sittlichen Thatkraft baren Zeit eine Persönlichkeit zu finden, die unbeeinflusst durch die Strömungen solcher Zeit sich den Sinn für alles Edle und Hohe bewahrt, die klar die Aufgaben ihres Volks und was hindernd deren Verwirklichung entgegensteht, erkannt hat, so gehören die Propheten des Alten Bundes und unter ihnen in erster Reihe Hosea zu den anziehendsten Männern; wie wenige hat er es verstanden, die ganze Kraft seiner Persönlichkeit für seinen Beruf einzusetzen und nicht nur selbst sondern auch mittelst seiner Familie, wie sein jüngerer Zeitgenosse Jesaja, die erkannte Wahrheit zu verkündigen, sieht er doch in der Untreue, die er an seinem Weibe erfahren, ein Bild jener Untreue, die Israel Jahrhunderte hindurch Jahve erwiesen, ja seine sämmtlichen Kinder sind ihm Träger seiner prophetischen Gedanken, sie sollen gleichsam ein lebendiges, dem Volk immer vor Augen stehendes Zeugniss des kommenden Gerichts wie auch, im Falle der Bekehrung, seiner Wiederbegnadigung sein und die Art, wie er seines treulosen Weibes sich annimmt und sie zu bessern sucht, ist ihm auch nichts denn ein schwaches Abbild jener Liebe, mit der Jahve dem treulosen Volke nachgeht und es zu sich zu ziehen sucht. Es zeigt sich in dieser von ihm, so viel wir wissen, zum ersten Mal unternommenen Art der Predigt jene erfinderische Liebe, die kein Mittel unversucht lässt, um das erstrebte Ziel zu erreichen. In der That ist, wenn irgend einer, so Hosea voll der glühendsten Liebe zu seinem Volke, aber sein Wahrheitssinn dabei doch zu unbestechlich, seine Gottesfurcht zu unerschütterlich, als dass er jener characterlosen Schwäche zum Opfer gefallen wäre, welche die Augen gegen die Schwächen der Ihrigen verschliesst, vielmehr je lebendiger solche Liebe in ihm, um so grösser wird auch der Schmerz über die Verkehrtheiten seines Volks, durch die es dem Gericht zutreibt, ja das ist das eigentlich Tragische bei unserm Propheten, dass einerseits die in ihm lebendige Gottesstimme und seine Liebe zum Volk ihn treibt, als Prophet zu wirken, und dass er andrerseits doch sich nicht verhehlen kann, dass seine Zeitgenossen schon zu tief in der Sünde versunken, ihre sittliche Thatkraft schon zu sehr gebrochen ist, als dass ihnen noch die Umkehr möglich wäre, ja sie kehren um, aber nicht nach oben, sind wie ein trügerischer Bogen 7, 16. vgl. 4, 17. 7, 2., drum ist ihm das Gericht ein Axiom. Aus diesem Dilemma heraus einerseits als Prophet wirken zu müssen und andrerseits zu sehen, wie trotz alledem das Volk unaufhaltsam seinem Verhängniss zueilt, ist das Wort geboren 9, 7.: „närrisch ist der Prophet, wahnsinnig der Mann des Geistes, weil gross deine Schuld und viel die Anfeindung ist vgl. 4, 5. Wer liest ohne das tiefste Mitgefühl Stellen wie 7, 13. 9, 10. 14. 11, 2—4. 8 ff., in denen das innigste Erbarmen,

die herzlichste Liebe zum Durchbruch kommt; wer merkt nicht aus jedem Wort des Propheten Zorn über seine entarteten Zeitgenossen, wenn er ihnen z. B. 5, 14 f. von Jahve schreibt: „ich bin wie der Löwe für Ephraim, wie der junge Löwe für Judas Haus, ich, ich zerreisse und gehe, nehme, ohne dass ein Erretter da ist, ich gehe zurück an meinen Ort, bis sie büssen und mein Antlitz suchen" vgl. 5, 10. 6, 5. etc. Wie Hosea der Mann des weichen, zarten Gemüths, wie ausser Jeremja keiner der übrigen Propheten, so ist er auch wie kaum ein andrer mit einer reichen Phantasie begabt, eine poetische Natur mit einer feinen Beobachtungsgabe für die verschiedenen Seiten im Leben seines Volks, dazu voll seltener Originalität, denn abgesehen von dem Bilde der Ehe kehrt kaum eins wieder und auch die Abhängigkeit von andern Schriften seiner Zeit wie der des Amos ist nur eine geringe, so weist wohl 4, 15. auf Am. 5, 5., vielleicht auch 8, 14. auf Am. 2, 5., während die Benutzung von Am. 8, 8. in Hos. 4, 3., nicht minder aber auch die des nordisraelitischen und jahvistischen Geschichtswerkes bei seinen Hindeutungen auf die Erzählungen über die Erzvätcrzeit sehr zweifelhaft ist.

In engstem Zusammenhang mit dem Character des Propheten steht die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung, die, sobald er den Bewegungen seines Herzens folgt, rythmisch, dagegen in der Erzählung vgl. c. 1. 3. rein prosaisch ist. In Folge seiner reichen poetischen Begabung und seiner lebhaften Phantasie weiss er in immer neuen Bildern voll seltener Kühnheit seine Gedanken zum Ausdruck zu bringen vgl. 5, 12. 14. 6, 3. 11, 10. 13, 7. 8. 14, 6. etc., aber bei der stürmischen Erregtheit seines Innern fehlt ihm die epische Ruhe, sie weiter auszumalen, kurz deutet er das eine an, um sofort im nächsten Augenblick zu einem andern überzuspringen. „Der Vortrag des Propheten gleicht einem Kranz aus den mannigfaltigsten Blumen gewunden, Bilder sind an Bilder geflochten, Vergleichungen in Vergleichungen geschlungen, Metaphern an Metaphern gereiht. Er bricht eine Blume und wirft sie hin, um sogleich wieder eine andre zu brechen. Wie eine Biene fliegt er von einem Blumenbeet zum andern, um seinen Honig aus den mannigfaltigsten Säften zu saugen" (Eichhorn Einleitung 4. Aufl. IV. p. 286.). In Folge dieser tiefen Erregung seines Innern, dieses namenlosen Schmerzes über die Sünde seiner Zeitgenossen kommt er überhaupt nicht dazu, seine Gedanken in wohlgeordneten Sätzen darzulegen, mit wenigen Strichen deutet er sie an, oft sind es nichts als Stosssenfzer, die sich seiner geängsteten Brust entringen vgl. 13, 9. etc., „es ist dem zu schmerzlich bewegten, zu schweres ahnenden Herzen unmöglich in ruhigen langen Sätzen die Gedanken zu entwickeln, die Worte fest und stark zusammenzuhalten: der Gedanke ist zu voll, der Satz zu eilend und abgerissen, die Rede oft wie in

Schluchzen sich auflösend“ (Ewald Propheten des A. B. I. p. 178.). Eben daher dass Hosea seine Reden mehr aus der Tiefe der Empfindung schöpft, als dass bei ihm die Schärfe des Verstandes zur Geltung kommt, geschieht es auch, dass er nicht scharf logisch seine Gedanken entwickelt, dass sich bei ihm nicht eine scharf durchgeführte Scheidung von Anklage und Drohung etc. findet, sondern er verfolgt einen Gedanken bis zu einem bestimmten Punkte, um dann plötzlich zu einem andern überzuspringen, daher ist Hosea reicher als irgend ein Prophet an schroffen Uebergängen, so dass man sogar sein Buch zeitweise als eine Sammlung aneinandergereihter Redetrümmer ansah. Nicht minder aber erklärt sich aus der tiefen Erregung seines Gemüths, dass er sich mehr als andre über die Gesetze der Sprache hinwegsetzt, „wie junger brausender Wein so zerreisst auch er die Fesseln der Grammatik. Er kämpft mit der Sprache und bricht sie, wenn sie dem Strom seiner Phantasie nicht weichen will“ (Eichhorn a. a. O. p. 290.). Er ist reich an Inversionen 7, 8. 9, 11. 13. 12, 8. etc., an Anakoluthen 9, 6. 12, 8. etc., an Ellipsen 9, 4 13, 9. etc., nicht selten sind auch Paronomasien und Wortspiele 8, 7. 11, 5. 12, 12. und 1, 4. 5. 2, 2. 25., Antithesen 4, 10. 16. etc. Nehmen wir dazu seine Eigenthümlichkeit theils in Bezug auf Orthographie 5, 2. 6, 9. 10, 14. 11, 7. 13, 15., theils in Bezug auf seltene Wörter נבלות 2, 12., אחנה 2, 14., לבט 4, 14., ירב und גהה 5, 13., שבבים 8, 6., הבהבים 8, 13., תרגיל 11, 3., חמרורים 12, 15., רחח 13, 1., תלאובות 13, 5., אהי 13, 14., theils in Bezug auf seltnere Wortverbindung oder Bedeutung sonst bekannter Wörter כמריבי כהן 4, 3., צפה עם 9, 8., אל על 11, 7., לא על 7, 16., כמסיגי גבול 5, 10. oder קרב 7, 6., זרק 7, 9., בקק 10, 1. oder Wortformen אוכיל 11, 4., alles Eigenthümlichkeiten, die sich wenigstens zum Theil aus dem nordpalästinischen Sprachcharacter erklären, so wird man es begreiflich finden, dass Hosea von jeher zu den schwierigsten und dunkelsten Propheten des A. T.'s gezählt ist, schon Hier. sagt von ihm: commaticus est et quasi per sententias loquens vgl. Lowth de sacra poësi edid. Michaelis p. 280.

§ 4. *Inhalt und Plan, Integrität und Kanonicität des Buches.*

Der Inhalt unsers Prophetenbuchs ist wesentlich ein doppelter: einerseits die Bundbrüchigkeit Israels und andrerseits die nie verlöschende, alles heilende Liebe Jahves darzulegen. In capp. 1—3. treten uns diese Gedanken in der Form eines Zeichens, eines von ihm selbst in seinem Hause erlebten Ereignisses entgegen. Wie sein Weib Gomer, die Tochter Diblaims, ihm die Treue brach, so ist auch Israel bundbrüchig gegen Jahve

seinen Gott, drum stellt Hosea in seinen drei Kindern Jizre'el, Lo 'Ammi und Lo Ruchamah den Israeliten die ihnen drohende Strafe vor Augen, die freilich nicht das Letzte sondern nur der Durchgangspunkt zu neuer Begnadigung sein wird c. 1. 2. Wie der Prophet die untreue und aus dem Hause entlaufene Gattin nicht von sich stiess, sondern auch ferner sich ihrer annimmt und sie zur Treue zu erziehen sucht, so trägt auch Jahve die bundbrüchigen Israeliten weiter in seiner Liebe, lange Zeit hindurch beraubt er sie ihrer höchsten Güter, dann aber werden sie wieder umkehren und Jahve ihren Gott und David ihren König suchen cap. 3. Mit dem vierten Capitel hört diese Darstellung der Gedanken in der Form eines Zeichens auf, er legt nun in einer Reihe von Reden die in capp. 1—3. vorhandenen, grundlegenden Gedanken seiner Prophetie dar, namentlich weist Hosea bis ins Einzelne die Schuld des gesammten Volkes wie seiner einzelnen Stände nach. Statt Jahve zu dienen, sind sie vielmehr den Götzen zugefallen 4, 17. 9, 1. und damit auch dem mit solchem Götzendienst in Zusammenhang stehenden unzüchtigen Cultus 4, 13 f., und wenn sie auch da und dort noch Jahve opfern, dieser in der Form des goldnen Kalbes verehrte Jahve ist doch dem Propheten nichts als Baal 8, 5 f. 13, 2., denn damit dass man ihn in die Endlichkeit und Sinnlichkeit herabgezogen, hatte man den zwischen ihm und den Götzen bestehenden specifischen Unterschied zu einem bloss graduellen gemacht. Diese religiöse Verschuldung hängt aufs Engste mit dem Abfall der zehn Stämme vom Davidhaus zusammen 13, 1., denn Hosea kann diese Könige des Nordreichs nicht als legitime ansehen, indem er auf die Entwicklung dieses Reichs und seiner Dynastien zurückschaut, wird's ihm klar: ohne Jahve hat man die Einsetzung selbständiger Könige unternommen 8, 4., und hat Jahve sie auch zugelassen, so hat er sie doch im Zorn gegeben und im Zorn wird er sie wiedernehmen 13, 11. Dieser gottlosen Obrigkeit und diesen Königen, die so völlig ihre Aufgabe vergessen und sich mit Schmeichlern umgeben, welche die Nächte durchzechen und Freude an Lug und Trug haben cap. 7., gilt insbesondre das kommende Gericht 7, 16. 10, 7. etc.

Weil man aber dem unzüchtigen Götzendienste anheimgefallen war und keine rechte Vorstellung von Jahves Wesen hatte, so ist im Lande auch keine Liebe und Treue zu finden, sondern Meineid und Lüge, Diebstahl, Raub und Mord 4, 2 ff., und bei alledem will man sich nicht zurechtweisen lassen 4, 4., sondern die Propheten werden verhöhnt und verfolgt 9, 8. Freilich die grösste Schuld an diesem Mangel an Gotteserkenntniss und dem sittlichen Bankerott des Volks tragen die Priester dieses Reichs, die Hosea durchaus als legitim ansieht. Sie sind die Inhaber der Thora, d. h. der Gesetze Gottes, die nach ihm offenbar wesentlich einen sittlich-religiösen Inhalt hat vgl. zu 8, 12., sie

sind berufen, die Gottesorkenntniss zu verbreiten, aber diese Aufgabe erfüllen sie nicht 4, 6., von Selbstsucht sind sie vielmehr durchweg geleitet und mehren eher des Volkes Sünde als dass sie ihr wehren 4, 8. Und was das Schlimmste bei alle dem ist: das Volk hat keine Ahnung von der Grösse seiner Verschuldung, mit ihren Opfern meinen sie Jahve hinlänglich zu dienen, ohne zu bedenken, dass alle Opfer nur einen bedingten Werth haben 6, 6. Die Anzeichen des beginnenden Verfalls, den solche Zustände nach sich ziehen müssen, bleiben nicht aus, Ephraim ist unter den Völkern veraltet, Greisenhaar ist an ihm zerstreut 7, 8 f. 5, 13., aber anstatt zu Jahve umzukehren und von Grund aus anders zu werden 10, 12. etc., wenden sie sich vielmehr bald an Assur, bald an Egypten und sehen in ihrer thörichten Verblendung nicht, dass sie sich damit selbst die Ketten der Knechtschaft schmieden 5, 13. 7, 11. etc. Für alle solche Treulosigkeiten, die freilich nicht erst jetzt hervortreten, sondern bis in die Jugendzeit Israels hineinreichen c. 9 ff., müssen die Tage der Vergeltung kommen 9, 7. und zwar vollzieht sie sich grade durch die Mächte, auf die Israel sein Vertrauen setzte: durch Assur und Egypten 7, 16. 9, 3 ff. 10, 8. etc. Zum ersten Male nennt so Hosea die Assyrer als Vollstrecker des göttlichen Gerichts, während sein älterer Zeitgenosse Amos nur erst auf sie hingedeutet hatte. — Doch, wie schon oben angedeutet, ist dies Gericht nicht das Letzte 11, 8., sondern es ist nichts als die Geburtsstunde zu neuem Leben 13, 13.; nach dem Gericht folgt eine Zeit der Wiederbegnadigung, denn Israel hat die Nichtigkeit seiner Götzen, den Treubuch gegen Jahve und das Davidhaus erkannt und kehrt nun um zu Jahve, der das Volk begnadigt und aufs neue herrlich segnet 11, 8 ff. 14, 2 ff.

Wie schon § 2. bemerkt, gehören zweifellos capp. 1—3. als erster Theil unsers Prophetenbuchs zusammen, darauf weist einerseits die Form, in der die prophetischen Ideen hier erscheinen, andrerseits spricht dafür der Umstand, dass diese capp. uns das Bild einer früheren Zeit der Wirksamkeit Hoseas zeichnen als die capp. 4—14., cap. 3. fällt freilich etwas später als capp. 1. 2., aber es schliesst sich doch mit diesen als ein Ganzes gegen capp. 4 ff. zusammen. Hieron. zerlegte freilich unser Buch in die drei Theile 1, 1—5, 7.; 5, 8—10, 4.; 10, 5—14, 10., aber sein Eintheilungsgrund ist offenbar ein rein äusserlicher, er wollte wohl drei etwa gleich grosse Abschnitte damit gewinnen. Nicht minder falsch ist Lightfoots Ansicht, der cap. 3. von capp. 1. 2. trennte und mit capp. 4 ff. verband (chronol. V. T. p. 102 ff.), weil er 4, 3. missverstand. Aehnlich zog auch Ewald, dem Meier in Zellers Jahrbüchern 1842. p. 351 ff. und Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer p. 287 ff. folgte, ehedem cap. 3. zu capp. 4 ff.: wie nämlich 2, 4—25. die Erläuterung zu dem ersten Zeichen 1, 2—2, 3. sei, so diene capp.

4—14. als Erklärung zu dem zweiten Zeichen cap. 3. Später hat Ewald jedoch diese Anschauung aufgegeben nnd der oben geltend gemachten zugestimmt. Wie § 2. gezeigt, schildern diese drei capp. die Zustände des Nordreichs in den letzten Lebensjahren Jerobeams II., sie sind ein Niederschlag der prophetischen Gedanken, die Hosea in joner Zeit verkündigt. Möglich ist, dass diese Schrift nrsprünglich ausführlicher war, denn die Situation, in der wir cap. 3. sein Weib treffen, ist aus capp. 1. 2. nicht klar. — Hingewiesen sei hier noch auf Eichhorns jetzt freilich wohl völlig überwundene Ansicht über capp. 1—3., er findet hier drei verschiedne Versuche, das abgöttische von Gott verstossene und von ihm wioderbegnadigte Reich Israel nnter dem Bilde eines chebrecherischen Weibes darzustellen und zwar ist dor nnvollkommenste Versnch der älteste c. 3, 1—5. Da dem Propheten bei ihm noch mancherlei Mängel entgegentraten, so bildete er die zweite Erzählung 1, 2—2, 3., aber anch hier blieben Unvollkommenheiten, es musste dem Propheten anstössig erscheinen, dass der Zeit der Verstossung die der Wiederbegnadigung viel zu rasch gegenübergestellt war, er hielt es vielmehr für nöthig, durch einige dazwischengestellte Besserungsmittel den Uebergang zur Wiedervoreinignng Jahves mit Israel zu machen, so entstand die dritte Erzählung 2, 4—25. (Eichhorn Einleitung § 554.). Diese Ansicht ist jedoch mit dem vorliegenden Text unvereinbar, unmöglich kann 3, 1 ff. das älteste Stück sein, sie setzt überdies eine Art der Schriftstellerei voraus, die dieser Zeit durchaus fremd ist

Die capp. 4—14. umfassen die spätere Wirksamkeit des Propheten. Ohne genügende Berücksichtigung der Eigenthümlichkeit nnsers Propheten und ohne tiefer in den Znsammenhang einzudringen sah man diese capp. ehedem als eine Sammlung von Redetrümmern resp. Reden an, die hier zusammenhangslos aneinandergereiht seien. So theilte v. d. Hardt diese capp. in 29, Dathe in 17, Bertholdt in 14 Theile, während Böckel das ganze Bnch in 14 Rhapsodien gliedert. Eichhorn statuirte in der letzten Auflage seiner Einleitung folgende 16 Abschnitte: 1) cap. 4, 1—19. 2) c. 5, 1 - 10. 3) c. 5, 11. 4) c. 5, 12—6, 3. 5) c. 6, 4—7. 6) c. 6, 8—10. 7) c. 6, 10 fin.—7, 16. 8) c. 8, 1—14. 9) c. 9, 1—17. 10) c. 10, 1 - 15. 11) c. 11, 1 - -11. 12) c. 12, 1—7. 13) c. 12, 8—12. 14) c. 12, 13 -15. 15) c. 13, 1—15. 16) c. 14, 1—10. Damit stimmen zum Theil auch Schröder und Stuck, von denen jener (p. 18.) die Möglichkeit, dass von einzelnen Prophetenworten nur noch Bruchstücko vorhanden sind, behauptet, dieser gradezu in Bezug auf 6, 4—c. 12. schreibt (p. 70., Wünsche nach Sims. falsch p. 75.): mera habemus fragmenta e reliqniis vatis collecta, quae nullo vincnlo inter se cohaerent. Eichhorn hatte früher richtiger über diese Zerstücklungshypothese geurtheilt, wenn er z. B. in der 2. Aufl.

p. 201. bemerkte: „der Prophet verfolgte seinen Gegenstand bis auf einen gewissen Punkt, bis sein Herz zu sehr gerührt war oder sein Enthusiasmus eine gewisse Höhe erreicht hatte; dann brach er auf eine kurze Zeit ab und fuhr nach einer kleinen Pause wieder fort. Mussten nicht in diesem Falle die einzelnen Absätze und Theile derselben Rede die Gestalt einzelner kleiner Reden bekommen?“

Wie diese Zerlegung unsers Buchs in eine Reihe willkürlich zusammengestellter Reden resp. Redefragmente, so ist auch der Versuch, diese Reden chronologisch zu ordnen, bisher missglückt und musste es, die Andeutungen historischer Ereignisse, vorausgesetzt, dass wir Reden aus verschiednen Zeiten vor uns haben, sind viel zu dürftig, als dass solch Versuch gelingen könnte. Wie wenig man hier sichern Boden unter den Füssen hat, beweisen die von einander völlig abweichenden Ansichten derer, die zuletzt diese Reden chronologisch zu ordnen versuchten. So gehören nach Maurer a. a. O. p. 318 ff. die capp. 1—3. 9. 12, 8 ff. in die letzte Zeit Jerobeams II., c. 5. in die des Pekach und Ahas, ebenso c. 6., das auf Pekachjas Ermordung Bezug nehmen soll, c. 13. 14. fallen ihm in das Interregnum nach Pekachs Ermordung und c. 7. 10. 11. 12, 1 ff. in die Regierung des Königs Hosea. Nach Hitz. p. 4 f. beschreibt c. 4. die Anarchie, c. 5. gehört unter Sakharja, c. 6. 7. sitzt Sallum auf dem Thron, auf dessen Ermordung aber schon 7, 7. Bezug nimmt, c. 8. regiert Menahem, der sich Assyrien in die Arme geworfen, drum drohe Hosea 9, 3—6. mit Egypten. Inzwischen sei mit den Assyrern ein Vertrag abgeschlossen 10, 4. 12, 2. und zu einem bleibenden Abhängigkeitsverhältnisse von Assyrien der Grund gelegt 11, 5. Aber Israel ist wortbrüchig, drum sendet es Gesandte nach Egypten 12, 2. Dafür muss die Strafe kommen, die Assyrer werden als erbitterte Feinde ins Land ziehen 10, 14. 11, 6. 13, 15. 14, 1. Nach dem ungenannten Verfasser in Zeitschrift für Protestantismus und Kirche Bd. 28. p. 103 ff. (Delitzsch?), dem fast durchweg Volck folgt (vgl. Herzog R.-E. 2. Aufl. unter Hosea), gehört c. 4. ins Interregnum nach Jerobeam II., 5, 1—6, 3. in die Zeit Sallums, denn der 5, 7. erwähnte חדש sei der eine Monat seiner Regierung!! 6, 4—7, 16. weise auf den Anfang der Regierung Menahems, 8, 1—9, 9. gehöre wahrscheinlich ebenfalls in diese Zeit, nur falle diese Rede etwas später als die vorige, das Volk glaubte einen König gefunden zu haben, wie es ihn mochte, aber weil selbstischer und nicht Jahves Wille ihn zum Könige gemacht hatte, sah es sich bald so getäuscht, dass es zur Befreiung vom Druck solcher Regierung Assur herbeiwünschte. 9, 10—11, 11. fällt in Hoseas Zeit, denn nach 10, 7. soll der König wie Schaum (!) auf dem Wasser am frühen Morgen 10, 15. umkommen inmitton eines assyrischen Krieges. Nun starb aber Menahem eines natürlichen Todes, Pekach wurde zwar

ermordet, aber fiele die Rede in seine Zeit, so müsste doch der syrisch-ephraemitische Krieg erwähnt sein, folglich kann nur an Hosea, der nach diesem Krieg auf den Thron kam, gedacht werden. In seine Zeit gehört auch 12, 1—14, 10., denn nach 12, 12. sei Gilead entvölkert (!) und da hier von einer assyrischen und egyptischen Partei die Rede sei, so könne füglich nur an Hosea gedacht werden, denn an eine Anlehnung an Assur konnte Jemand zu Pekachs Zeit schwerlich denken. — Die knrze Anführung der Begründnng dieser letzten Ansicht zeigt schon hinlänglich die Schwäche der Beweisführung, zudem findet sie wie die andern Anschauungen bei der Erklärung der einzelnen Stellen ihre Widerlegung. Vgl. zu Maurers Versuch die Beurtheilnng de Wettes in Stud. u. Krit. 1831. p. 807 ff. nnd zu Hitzigs Auffassung die Recension in der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung 1843. Ergänzungsblatt. Mai. Nr. 38. Lassen sich aber die in unserm Prophetenbuche enthaltenen Reden nicht chronologisch ordnen, fehlt es an gesonderten Situationen wie überhaupt an Allem, woran sich sonst die zu verschiednen Zeiten gehaltenen Reden erkennen lassen, so bleibt nichts übrig, als auch diese capp. 4—14. als Niederschlag der prophetischen Thätigkeit Hoseas nach dem Tode Jerobeams II. anzusehen, wobei die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass da und dort noch Erinnerungen an bestimmte Zeiten etc. durchleuchten, so scheint 4, 15. in der That auf eine frühere Zeit Rücksicht zu nehmen als die andern von cap. 5. an über Juda handelnden Stellen, während 9, 1 ff. wohl auf eine Rede Rücksicht genommen ist, die Hosea einst mit Bezug auf Israels ausgelassene Erndtefreude gehalten. Schon de Wette (vgl. J. D. Michaelis deutsche Uebersetznng des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte I. p. 22. der Anmerk.) hatte völlig richtig über diesen zweiten Theil geurtheilt: „Mir scheint, dass Hosea gegen das Ende des Reiches Ephraim, nachdem er bei verschiednen früheren Anlässen, in Beziehung auf besondre Umstände, mündlich seine Prophetenstimme hatte vernehmen lassen, schriftlich im Zusammenhange sich über die Sünden des Volks und deren Folgen überhaupt, jedoch mit Rückerinnernng an besondre Zeitverhältnisse aussprach und gleichsam einen Ueber- und Rückblick auf den ganzen unglücklichen Zeitraum, zur Warnung für seine Zeitgenossen that“ (Stud. u. Krit. a. a. O. p. 813.). Damit dass wir capp. 4—14. so als ein Stück auffassen, ist freilich nicht ausgeschlossen, dass der Proph. bestimmte Ruhepunkte eintreten liess nnd danach seinen Faden wieder aufnahm, solche Ruhepunkte zeigen sich vor 5, 1. 8, 1. 9, 1. 12, 1.

Sind aber die capp. 4—14. Product der schriftstellerischen Thätigkeit des Proph., so muss sich, wenigstens in etwa, ein Plan oder Fortschritt in der Gedankenentwicklung aufweisen lassen, eine Fordernng, die freilich mit Rücksicht auf die vorher

dargelegte Eigenthümlichkeit unsers Propheten, der nicht vorwiegend Mann des Verstandes sondern des tiefen Gemüths ist, nicht zu hoch gespannt werden darf. In der That sind auch alle Exegeten wenigstens darin einig, dass ein Fortschritt von Zorn und Drohung zum Erbarmen und zur Verheissung stattfinde, streitig dagegen ist es, in wie weit im Einzelnen sich ein solcher Plan nachweisen lässt. Während die meisten Erklärer überhaupt den Versuch aufgeben, einen solchen nachzuweisen, hat Ewald den Fortschritt darin erkennen wollen, „dass die Rede 1) von der Anklage des Volks im Allgemeinen c. 4. und in seinen besondern Ständen c. 5—6, 11a. 2) zur Betrachtung der als nothwendig sich erweisenden Strafen übergeht 6, 11b.—9, 9., bis sie sich 3) durch zwei Rückblicke (c. 9, 10—11, 11. und c. 12—14.) in die älteren besseren Zeiten, in die Bestimmung der Gemeinde und die ewige Liebe Jahves allmählig wieder zu heiteren Aussichten und frohen Hoffnungen erhebt". Dagegen kann man nicht geltend machen (Sims.), dass sich sowohl c. 4. als 5, 1 - 6, 11a. neben den Sünden die Strafen erwähnt finden, denn bei der oben geschilderten Eigenthümlichkeit Hoseas ist ein derartiges Ineinandergreifen von Sünde und Strafe nicht verwunderlich; auch Ewald hat das schwerlich leugnen wollen, nur das war seine Ansicht, dass die Darstellung der Sünde in diesen capp. der vorwiegende Gesichtspunkt ist. Der Fehler von Ewalds Auffassung liegt vielmehr einerseits in der unbegründeten Auseinanderreissung von 9, 1—9, und 9, 10 ff., andrerseits in der falschen Disponirung von Nr. 2. und Nr. 3. Der Nachweis der Nothwendigkeit der Strafe beginnt nicht mit 6, 11b. resp. 7, 1., denn in capp. 7. 8. ist noch sehr ausführlich von Israels Schuld die Rede und die Drohung hat nur untergeordnete Bedeutung, erst mit 9, 1 ff. beginnt Hosea die Nothwendigkeit der Strafe darzulegen. In Bezug auf Nr. 3. hat schon de Wette (vgl. Einleitung § 228.) geltend gemacht, dass sich zwar 9, 10. 10, 9. 11, 1 ff. 12, 4 ff. 13, 1. 4 f. geschichtliche Rückblicke finden, aber sie beherrschen die Rede nicht, vielmehr ist 9, 11 ff. 10, 5 ff. 10 f. 14 f. die Strafdrohung noch im Steigen. Diese Fehler werden vermieden, wenn wir den zweiten Hauptabschnitt unsers Buches capp. 4—14. in folgende Theile zerlegen: 1) c. 4—8. ausführliche Darlegung der Schuld des Volks und zwar a) c. 4. das Sittenverderben der Masse, begründet in der Gottlosigkeit der Priester. b) capp. 5—7. die das öffentliche Leben, den Staat und seine Leiter durchdringende Gottlosigkeit, sowie das damit in Zusammenhang stehende Sinken von Israels Macht. c) c. 8. Darlegung der Gesammtschuld Israels (v. 4. der politische Abfall vom Davidhaus, v. 4b ff. der Kälberdienst, v. 9. Buhlen mit Assur, v. 11 ff. Verachtung der Thora Gottes). 2) capp. 9—11. begründen die Nothwendigkeit der Strafe für solche Sünde. 3) capp. 12—14. Rückblick in die alte Geschichte, Erinnerung an das,

was Israel seiner Bestimmung nach sein soll und was es ist, zugleich ausführlichste Darlegung der messianischen Hoffnungen: dies Volk, das Jahvo also erwählt und begnadigt, kann or nicht nntergehen lassen, sondern es folgt eine Zeit, da Israel seinor Bestimmung entspricht: ein Gottes Volk zu sein. Treffend characterisirt Ewald diosen Abschnitt capp. 12—14.: „.... wenn im vorigen Rückblick der Schmorz noch obwaltete, die Ermahnung kaum einmal 10. 12. dnrchschlng und die Aussicht ins Bessere krampfhaft zu kämpfon hatte, so mehren sich hier dio frohen Bilder der alten Grösse und Liebe Jahves, die Ermahnung und der Trost dringt reiner hindurch, die Rede, obwohl hie und da noch vom gewaltigen Ungestüme wieder hingerissen, wird im Ganzen ruhiger und geschlossner, bis endlich die ganzo letzte Wende in ruhigster und ungetrübtester Fassung die schönste Ermahnung mit der trostreichsten Aussicht verbindet und nach so schweren Stürmen dadurch mit dem heitersten Bilde alles beschliesst, dass der Prophet selbst mit kurzen tiefen Worten die echte Lehre und die rechte Hoffnnng vermittelt" (Propheten des A. B. I. p. 237.).

Sind aber capp. 1—3. wie 4—14. nach einem bestimmton Plan geschrieben, so liegt anch kein Grund vor, die jetzige Form des Bnches anf einen andern als Hosea selbst zurückzuführen, während natürlich diejenigen, die hier Reden resp. Redctrümmer finden, dio zusammenhangslos aneinander gereiht sind, sich gezwnngen sehen, einen Redactor unsers Prophetenbuches anznnehmen vgl. Rosenmüllers scholia VII. p. 26 ff. Stuck p. 129 ff. Maurers commentationes II. p. 200.

Die Integrität unsers Buchs ist heute allseitig anerkannt, der vereinzelte Versuch Redslobs, der die vv. 7, 4—10. für mannigfach interpolirt erklärt, ist als gänzlich gescheitert aufzugeben vgl. zn 7, 4 ff.; nicht besser ist's mit Stucks Annahme (comment. p. 82. u. 335.), dass 9, 7—9. ursprünglich zwischen 10, 8. u. 9. gestanden habe. — Der Text unsers Buchs ist, abgesehen von wenigon Stellen, gut erhalten und, wie die Uebersetznngen ausweisen, schon früh ziemlich fehlerfrei verbreitet.

Im Talmud folgt Hosea der Zeit nach als der dritte anf Obadja und Jona, im mas. Kanon und den LXX. hat er die erste Stelle im Dodekapropheton, weil hier offenbar die Länge des Buchs maassgebend war. Dass Hosea von jeher in diesem Dodekapropheton gestanden. ist unzweifelhaft. Einmal finden sich schon innerhalb des A. T.'s zahlreiche Stellen, die auf eine Bekanntschaft mit unserm Prophetenbuch weisen, namentlich kommt hier der dem Hosea geistesverwandte Jeremja in Betracht vgl. Hos. 1, 2. Jer. 3, 6. 8. Hos. 2, 2. Jer. 3, 18. Hos. 2, 25. Jer. 3, 19. Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Hos. 4, 2. Jer. 7, 9. Hos. 8, 13. 9, 9. Jer. 14, 10. Hos. 10, 12. Jer. 4, 3. Hos. 11, 5. 7. Jer. 8, 5. Hos. 13, 7. 8. Jer. 5, 6. Hos. 14, 2. 5. Jer. 3, 22.

Hos. 14, 10. Jer. 9, 11., auch die in Jer. 3, 8. u. Jes. 50, 1. vorliegende bildliche Rede von Ertheilung des Scheidebriefs an die untreue Gattin beruht auf Hos. 1–3. vgl. Kneper Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex. Berol. 1837. p. 67 ff. Aber auch sonst sind die Berührungen mit Hosea nicht selten, so findet sich Hos. 2, 19. in Sakh. 13, 2. benutzt und ebenso weisen auf eine Bekanntschaft mit Hosea eine ganze Anzahl von Stellen in Deuterojesaja und Hezechiel, in denen der zwischen Jahve und Israel bestehende Bund als Ehe betrachtet, die Abstrafung Israels als eine Schändung, der Aufenthalt im Exil als eine Entfernung des ehebrecherischen Weibes vom Mann, als das Wohnen einer unfruchtbaren Wittwe angesehen, die Geschenke an die Götzen oder die heidnischen Völker Buhlerlohn, die Untreue Israels Ehebruch genannt wird, namentlich sind Jes. 54. und Hez. 16. 23. zu erwähnen. Auch in den Schriften des N. T.'s ist Hosea häufig benutzt vgl. 2, 1. 25. Röm. 9, 25 f.; 2, 25. 1. Petr. 2, 10.; 6, 6. Matth. 9, 13. 12, 7.; 10, 8. Luk. 23, 30.; 11, 1. Matth. 2, 15.; 13, 14. 1. Cor. 15, 55. Dies und die Aussagen verschiedner vor und zu Christi Zeit lebender Schriftsteller, wie die Philos, der neben Sakharja auch zweimal Hosea namhaft macht vgl. de plant. Noë ed. Mangey p. 350. und de nom. mutat. p. 599., und die des Josephus, der antt. 10, 2, 2. *οἱ δώδεκα* erwähnt *), lassen es als unzweifelhaft erscheinen, dass Hosea schon von Anfang an im Dodekapropheton stand.

§ 5. *Religionsgeschichtliche und theologische Bedeutung des Hosea.*

Die Bedeutung der Propheten für die israelitische Religionsgeschichte ist heut so allseitig anerkannt, dass wir darüber kein Wort zu verlieren brauchen, die Vertreter aller kritischen Richtungen sind eben darin einig, dass bei dem augenblicklichen Stande der kritischen Forschungen die Propheten des achten Jahrhunderts als primäre Quelle für die ältere Religionsgeschichte zu betrachten sind, diejenigen umfangreicheren Schriften, die man ehedem in eine ältere Zeit gesetzt hatte, bilden augenblicklich den Gegenstand der umfassendsten Untersuchungen betreffs der Zeit ihrer Entstehung, können also demgemäss vorläufig als Quellen keine Verwendung finden, diejenigen Schriften dagegen, die sicher einer älteren Zeit angehören, sind an Umfang zu gering, als dass sie uns ausreichendes Material darböten, um uns ein irgendwie umfassenderes Bild der religiösen Anschauungen

*) Wünsche, der hier wieder sorglos des Josephus Citat von Simson entlehnt, hat nicht weniger als drei Accentfehler dabei mit in den Kauf genommen.

jener älteren Zeit zu geben. Die Streitfrage ist nur, ob diese älteren Propheten die Schöpfer der Ideen gewesen sind, die uns bei ihnen entgegentreten, ob sie also die eigentlichen Stifter der israelitischen Religion sind. Männer wie Kuenen, Thiele u. A. in Holland und bei uns Duhm u. A. haben diese Frage im Wesentlichen bejaht, namentlich hat Duhm nachzuweisen gesucht, wie Amos die israelitische Religion, die, wenn sie auch eine Tendenz auf das Ethische hatte, doch im Wesentlichen als Naturreligion durch die Merkmale der Fruchtbarkeit und Erhabenheit bestimmt wurde, aus der Sphäre der Natur in die der Sittlichkeit erhoben habe, und wie Hosea dann den ersten Schritt thue, der Jahvereligion eine feste Grenze zu geben und zwischen sie und dem Naturdienst eine unüberschreitbare Kluft zu setzen (vgl. p. 103. 129.). Im zweiten Paragraphen seiner Theologie der Propheten entwirft Duhm ein Bild der zeitgeschichtlichen Verhältnisse der ersten Propheten, bei dem er zu dem Resultat kommt, „dass die israelitische Religion einer auf den Grund gehenden Erneuerung bedürftig war, wenn sie nicht untergehen, wenn sie sich vielmehr weiter entwickeln sollte", aber schon Smend Stud. u. Krit. 1876. hat dem gegenüber völlig richtig darauf hingewiesen, dass man nicht nur die Nothwendigkeit sondern auch die Möglichkeit einer Weiterentwicklung aufzuzeigen hat, ja dass diese Propheten, wenn man die Klagen derselben zu einem Bilde der Volksreligion zusammensetzt und ihre Gegner mit dem gesammten Volke identificirt, überhaupt ein Räthsel bleiben. Auch eine genauere Durchforschung der ältesten Prophetenschriften, speciell unsers Hosea, macht jene oben berührte Anschauung unmöglich. Nirgend findet sich auch nur die leiseste Spur, dass die Propheten sich selbst jene ihnen heute so oft zugeschriebne Aufgabe beilegen, nirgend erscheinen sie als Lehrer in dem Sinn, dass sie das Volk von einer niedern zu einer höhern bisher ihnen unbekannten Stufe der religiösen Erkenntniss führen wollen, sie betrachten sich vielmehr durchweg als Bussprediger, dazu berufen, auf die Hebung dos sittlich-religiösen Lebens zu wirken, und dem Leichtsinn, der Ungerechtigkeit und Verflachung gegenüber auf die Grundforderungen Jahves hinzuweisen, nirgend sehen sie auch die sogenannte Volksreligion als etwas Natürliches an, das man von diesem Volke nicht anders verlangen konnte, sondern die zu ihrer Zeit bestehenden Zustände sind nur möglich dadurch, dass eine Depravation eingetreten und involviren darum eine Schuld. Hatten aber die Propheten, wie das zweifellos ihre Absicht ist, auf ihre Zeitgenossen zu wirken, sie zur Erkenntniss solcher Uebel und damit zur Anerkennung ihrer Schuld zu bringen, so können schon darum nicht diese Propheten in einem diametralen Gegensatz zum Volk gestanden haben, es muss zwischen ihnen und ihren Zeitgenossen ein gemeinsamer Boden gewesen sein, von dem aus sie dies Ziel erreichen zu können

meinten, von dem aus ein Verständniss ihrer Reden seitens des Volks erst möglich war, ja es muss sich aus denselben das nach ihrer Meinung auch vom Volke Zugestandene wenigstens in etwa feststellen lassen. Freilich ist das nicht ohne Schwierigkeiten, denn Niemand kann den Einfluss leugnen, den die Propheten auf die Entwicklung der religiösen Erkenntniss ausgeübt haben, dass sie die sittlichen Forderungen und Begriffe vertieft und Wahrheiten, die vorher wenig oder gar nicht geltend gemacht sind, hervorgehoben haben und zwar auch diese nicht in der Weise, als wären sie neue sondern allgemein bekannte, aber diese Schwierigkeit zugestanden, doch wird man aus der Stellung, die die einzelnen Ideen in der prophetischen Predigt einnehmen, aus der Art, wie die Propheten dieselben zur Geltung zu bringen suchen, darauf schliessen können, ob dieselben als Gemeingut zu betrachten oder erst durch die prophetische Thätigkeit herausgestellt sind.

Sehen wir darauf hin unser Buch an, so ergiebt sich als Grundvoraussetzung für die Busspredigt Hoseas die, dass Jahve in der Zeit, da Israel aus Egypten zog und in der Wüste weilte, dies Volk sich erwählt und einen Bund mit ihm geschlossen 9, 10. 11, 1. 12, 10. 13, 4. 5., kraft dessen Israel eine Reihe von Verpflichtungen auf sich nahm, die in der Thora Jahves niedergelegt sind 8, 1. 12., als deren Inhaber und Verkündiger Hosea die Priester dieses Reichs ansieht 4, 6. Eben weil Israel diese durch den Bund ihm auferlegten Verpflichtungen nicht gehalten, hat Jahve das Recht, mit Israel zu rechten 4, 1. 5, 1. Welcher Art diese Verpflichtungen, welche die seinen Zeitgenossen schriftlich vorliegende Thora Gottes umfasst 8, 12., sind, kann keinem Zweifel unterliegen, sie sind wesentlich sittlich-religiöser Art, das ergiebt sich aus 8, 11. (vgl. diese Stelle), nicht minder aber auch aus 4, 1 ff., wo Hosea die Priester speciell für den sittlichen Verfall des Volks verantwortlich macht und darauf hinweist, dass es grade darum so weit gekommen, weil sie die Thora Gottes vergessen vgl. 4, 6. Diese sittlich-religiösen Forderungen der Thora sind aber nicht nach Willkür bestimmt, — das wäre der Fall, wenn Gott und Volk, wie Duhm meint, lediglich durch ein Band natürlicher Sympathie verbunden wären — sie hängen vielmehr aufs engste mit Jahves Wesen zusammen, der Mangel an Gotteserkenntniss, der schliesslich auch ein verschuldeter ist, ist die letzte Ursache davon, dass keine Liebe und Treue im Lande ist, dass Mord und Diebstahl, Ehebruch und Meineid an der Tagesordnung sind vgl. 4, 1 f. Mag Hosea unter דעת אלהים die rein intellectuelle Gotteserkenntniss verstanden haben, wie das einst Stähelin, später Duhm*) behaupteten,

*) Duhm fasst so sehr diese Gotteserkenntniss als rein intellectuelle, dass er p. 131 f. sich zu der unbeweisbaren Behauptung versteigt: „der

was m. E. weder dieser alten Zeit noch Stellen wie 6, 6. etc. entspricht, mag es zugleich die practische Frömmigkeit umfassen, das geht jedenfalls aus der Zurückführung jener sittlichen Uebelstände auf den Mangel an Gotteserkenntniss nnd das Vergessen der Thora Gottes hervor, dass der Gott Israels zu Hoseas Zeit längst als ein ethisch bestimmtes Wesen gedacht sein muss. Auf diese ethische Bestimmtheit Jahves, diese Erhabenheit über alles Sündige und menschlich Unvollkommene weisen auch andre Stellen unsers Buches, in denen Hosea überall das Wohlgefallen Jahves im Gegensatz zur äussern Handlung, mit der seine Zeitgenossen sich begnügten, von der sittlichen Handlnng nnd Gesinnung abhängig gemacht und darauf hinweist, wie in der Sünde Israels allein der letzte Grund des über das Volk kommenden Gerichts liegt. Drum sollen sie nach der Gerechtigkeit säen, so können sie nach der Liebe erndten, ja einen Neubruch müssen sie brechen d. h. von Grund aus anders werden 10, 12., und c. 11, 10. weist Hosea darauf hin, dass Jahve als der Heilige vgl. 12, 1. im Gegensatz zum Menschen, der eben nicht heilig ist, nicht von der leidenschaftlichen Erregung des Augenblicks bestimmt werde, vielmehr lässt er seine Liebe walten, diese aber ist nicht eine natürliche Sympathie (Duhm), sondern auch sie ist durchaus ethisch gedacht, ist ja doch grade Jahves Liebe es, die über Israel das Gericht bringt. Eben weil Jahves Liebe eine heilige, weil er der über alles Sündige schlechthin Erhabene ist, setzt auch Hosea nicht etwa den Werth der Verbindung für das Volk nnr in ein änsserlich glückliches Leben, wie Duhm behauptet (p. 133.), sondern 2, 21. weist er ausdrücklich darauf, dass Jahve dem Volke צדק und משפט, חסד und רחמים gewähre. Es wird nach alledem klar sein, wie wenig berechtigt die Anschauung Stähelins (Bemerkungen über die Propheten Amos n. Hosea p. 16.) ist, dass die Gotteserkenntniss des Hosea weniger rein oder minder erhaben sei als die des Amos, dass es überhanpt dem Hosea nur mit der äussersten Anstrengung und auch so nur temporär gelinge, sich aus der ihn nmgebenden Natnrreligion loszureissen. Auch Duhms Behauptung können wir nicht beipflichten, dass in Hoseas Gottesvorstellnng keine ethischen Momente vorherrschen (p. 136.).

---

eine Punkt ist der, *dass Hosea weder beim gemeinen Volk noch bei den Grossen die Möglichkeit sofortiger Umkehr erkennt*, so sehr ihm diese am Herzen liegt. Das Volk geht unter, *weil die Besserung nur aus der verabsäumten und nicht sobald ins Werk zu setzenden Belehrung hervorgehen könnte.* Richtiger, aber mit dem eben angeführten Wort schwer vereinbar, schreibt er p. 134.: „. . . . . das alles ergiebt sich so vollständig mit innerer Gewissheit, dass selten ein directes Eingreifen Jahves erwähnt wird, *ja dass vielmehr auch jetzt noch Jahves Hilfe in Aussicht gestellt wird, sobald nur die Israeliten sich ernstlich und von Herzen zu ihm wenden*".

Was die theologische Bedentnng Hoseas betrifft, so hat Duhm sie darin gesehen, „dass unser Proph. den Anstoss dazu giebt, zu Gunsten einer geistigeren Religionsübung den Bilderdienst fallen zu lassen (p. 140.), von ihm rühre seinem ganzen Inhalt nach der oberste Gedanke des Deuteronomiums her, dass Jahve, Israels Gott, ein einiger Gott unsinnlich nnd nnbildlich sei (p. 197.). In der That lässt sich nicht leugnen, dass die Polemik gegen den in der Form des goldenen Kalbes verehrten Jahve immer wiederkehrt in seiner Predigt, öfter weist Hosea darauf hin, dass es für ihn einen Jahve, der in der Form des goldnen Kalbes abgebildet wird, nicht giebt, dass dieser so dargestellte Gott ausserhalb desselben eine Wesenheit nicht hat. „Aus Israel ist auch das", heisst es 8, 6. vom goldenen Kalbe, „ein Werkmeister hat es gemacht und kein Gott ist es, ja zu Splittern wird das Kalb Samariens werden", nnd an verschiednen andern Stellen betont Hosea, dass dieser in der Form des goldnen Kalbes verehrte Gott ihm im Wesentlichen mit Baal identisch ist und mit Unrecht den Namen Jahve trägt, ja jene Abbilder Jahves zu Dan nnd Bethel sind ihm nichts als עגלות und verdienen keinen andern Namen 8, 5. 10, 5. 13, 2. Aber die ganze Art, wie Hosea diese Gedanken zur Geltung bringt, sowie die Stellnng, welche sie in seiner Prophetie einnehmen, weisen darauf hin, dass das nicht eine neue von Hosea zum ersten Mal betonte Wahrheit ist, wie vertrüge sich auch damit die mit dieser Verwerfung der Abbildung Jahves in engstem Zusammenhang stehende Betonung der Schuld, welche Israel aus solchem Thnn erwachsen ist? Sie hätten eine bessere Einsicht in Jahves Wesen haben können, das ist Hoseas Voraussetzung, dass sie ihnen abhanden gekommen, ist Folge jenes Zuges zur Sinnlichkeit, der bei ihnen überhand genommen und sie zur Sinnlosigkeit verführt hat 4, 11. Damit stimmt, was wir aus Amos wissen. Bei ihm tritt die Polemik gegen den Kälberdienst freilich nicht so in den Vordergrund wie bei Hosea, aber sie findet sich doch auch bei ihm. Wenn er 8, 14. das Gericht denen verkündigt, die da sagen: חי אלהיך דן, so denkt er dabei doch ohne Zweifel an den in Dan getriebnen Kälberdienst, auf den sich anch wohl das Urtheil im parallelen Gliede bezieht, wo er von אשמת שמרון spricht vgl Hos. 10, 8.: ונשמדו במות און חטאת ישראל. Kann aber so dem Hosea billiger Weise nicht der erste bewusste Versuch zngeschrieben werden, die Gottheit auf dem Wege des Nachdenkens von der Natnr zu trennen (Duhm p. 140.), sondern reicht diese Anschauung — auch ans andern hier nicht zu erörternden Gründen — in ältere Zeit hinein, so kann auch ebenso wenig davon die Rede sein, ihn als den ersten Vertroter der von ihm beobachteten Polemik gegen den Götzendienst anzusehen. Wie Hosea die Götzen als nach menschlicher Einsicht verfertigt betrachtet, wie sie ihm nichts als Menschenwerk sind vgl. 13, 2., so dass das Befragen

dieser Götzen ein Befragen des Holzes ist vgl. 4, 12. etc., so weist auch Amos auf die Götzen als das Werk von Menschenhänden vgl. 5, 26., wo wohl nach Schraders Vorschlag zu lesen ist: ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון כוכב אלהיכם צלמיכם אשר עשיתם vgl. Smend a. a. O. p. 645. Die theologische Bedeutung Hoseas liegt vielmehr darin, dass sich ihm in dem Bilde einer Ehe Jahves mit seinem Volk die zwischen beiden bestehende Gemeinschaft zn einer Liebesgemeinschaft verklärt, dass er tiefer als irgend ein Prophet vor ihm das Wesen der alles heilenden, alles überdauernden, immer sich gleichbleibenden Liebe Jahves erkannt hat. Aus solcher Liebe Jahves zu Israel ging nicht nur die Erwählung desselben in seiner Jugendzeit hervor, ein Ausfluss dieser Liebe sind anch alle Gaben, die dies Volk im Laufe der Jahrhnnderte von seinem Gott empfangen. Davon weiss Israel freilich nichts, vielmehr lohnt es solche Liebe mit Undankbarkeit und Treulosigkeit, aber darum erkaltet sie doch nicht, vielmehr grade sie verhindert Jahve Israel völlig zn verstossen 11, 8 ff., sie treibt ihn Israel zn strafen, aber eben weil diese Strafe Ausflnss der Liebe ist, ist sie nicht Selbstzweck*), sondern nichts als ein Mittel in der Hand Jahves, um Israel zu bessern und so jene Zeit der Vollendnng heraufznführen, in der Jahve Israel all der ihm bestimmten Güter theilhaftig machen kann vgl. 2, 11 ff. cap. 3. etc. Damit dass der Prophet die Liebe als das Bestimmende in Jahve hinstellt nnd in ihr das eigentliche Wesen der zwischen Jahve nnd Israel bestehenden Gemeinschaft sieht, hat er den Dnalismus zwischen Gottes strafender Gerechtigkeit und seiner Liebe, über den andre Schriftsteller des A. T.'s nicht hinanskommen, überwunden.

Was Hosea veranlasst hat, diese eben berührten Gedanken in das Bild einer zwischen Jahve nnd Israel bestehenden Ehe zu kleiden, lässt sich noch mit Sicherheit bestimmen, es ist jenes im vorigen Paragraphen erwähnte Ereigniss aus seinem eignen Leben: was er von seinem Weibe erfahren und an ihr gethan, ist ihm nichts als ein schwaches Abbild dessen, das Jahve von Israel erfahren nnd er an ihm gethan. Mit dieser Darstellung Jahves als des Gatten nnd Israels als der Gattin, mit dieser Anffassnng der zwischen Jahve und Israel bestehenden Gemeinschaft als einer Liebesgemeinschaft hängt zugleich die

*) Auf mir unbegreifliche Weise hat das Duhm verkannt, der p. 138. schreibt: „. . . . Immerhin war Hosea nicht genöthigt, zu fremdartigen Mitteln zu greifen, wäre ihm die ethische Betrachtungsweise homogen gewesen, denn in diesem Fall würde er zu dem Gedanken eines durchgreifenden Läuterungsgerichtes, einer Teleologie gelangt sein, die ihm erlaubt hätte, für die Zukunft eine innre Umwandlung des Volks zu postuliren, die er von der Gegenwart vergebens fordert . . ., spricht demnach Hosea von Strafen und Gerichten, so denkt er in Verzweiflung oder Hoffnung immer das ganze Volk umkommend oder sich bessernd . . . .".

Eigenthümlichkeit zusammen, dass Hosea schärfer als irgend ein Prophet vor ihm, die Einheit des Volks betont, das wahre Volk Jahves ist ihm nur als ein ungetheiltes denkbar, daher ist ihm der Abfall der zehn Stämme vom legitimen Davidhaus zugleich ein Treubuch gegen Jahve und das ganze Königthnm dieses Nordreichs ist ihm drum ein illegitimes. Das begründet einen wesentlichen Unterschied zwischen Hosea und allen Propheten vor ihm. War doch die Trennnng vom Davidhans unter Mitwirkung ja znm Theil auf Veranlassung der Propheten Ahia und Semaja entstanden nnd wenn auch andre Propheten wie Elias und Elisa gegen Könige des Nordreichs auftreten, so geschieht dies doch nnr wegen ihrer Ungerechtigkeit nnd auch Amos, obgleich er eine Wiedervereinigung der getrennten Reiche weissagt, bekämpft dooh Jerobeam nicht als einen illegitimen sondern als nngerechten und gottlosen Fürsten. Gnt macht Duhm p. 133. daranf aufmerksam, wie aus dieser Betonung der Einheit Israels auoh noch andre Forderungen sich begreifen lassen. „Wie es ihm Bedürfniss ist, die religiöse Persönlichkeit von der Zweitheilnng ihrer selbst, darum anch der Zweitheilnng ihrer Interessen, zu ihrer innern Einheit znrückzuführen, so liegt ihm andrerseits am Herzen, das Verhältniss derselben zn Jahve in seiner innern Einheit und Reinheit wiederherznstellen nnd also alle anderweitigen Beziehnngen ausznscheiden. Daher darf Israel nioht zugleich ein Verhältniss zu andern ebenfalls als Individnen gedachten Völkern haben . . . ., denn wie das Weib nnr für seinen Mann da ist und mit fremden Männern nicht verkehren, eigentlich sogar vor ihnen sioh nioht einmal sehen lassen darf, so muss auch Israel die Eifersncht Jahves berücksichtigen und jede Liebängelei mit Fremden ist Ehebruch . . . . Das gilt natürlich im höchsten Maasse, wenn diese Fremden andre Götter sind". Drum nimmt auoh bei ihm die Polemik gegen diese Götter eine hervorragende Stelle eih. Sie sind ihm nichts als Menschenwerk 13, 2. ans Silber und Gold gefertigt, das ihnen Jahve gegeben 2, 10. 8, 4., ihre Gestalt ist durch menschliohe Einsicht bedingt 13, 2., drum ist's eine Thorheit, solch Menschenwerk Gott zn nennen, eine Thorheit, die in der Zeit der Vollendung ein Ende hat 14, 4. Aehnlich äussert sich sein jüngerer Zeitgenosse Jesaja 2, 18 ff, 31, 7., namentlich aber setzen Jeremja nnd Denterojesaja diese ansführliche Polemik gegen den Götzendienst fort, nnr dass diese die Götter der Heiden nicht minder wie die in Israel verehrten mit den Bildern identificiren, während jene älteren Propheten sich über die Götter der übrigen Völker nicht äussern vgl. W. Baudissin Studien zur israelitischen Religionsgeschichte I. p. 83 ff.

Freilich so entwickelt einerseits der Gottesbegriff des Hosea ist, so lässt sich doch nioht lengnen, dass unser Prophet andrerseits noch ganz vom Particularismus gefangen ist. Auch die

späteren Propheten sind ja darin mit Hosea einig, dass Jahve Israels Gott ist, aber Männer wie Jesaja, Mikha u. A. schauen doch nach dieser Zeit, in der nur Israel Jahve erkennt, eine Zeit der Vollendung, wo auch die Heiden nach Jerusalem strömen werden, damit Jahve sie seine Wege lehre, eine Zeit, wo auch die Heiden sich willig seinem Urtheilsspruch fügen werden, ja der Verfasser von Jes. 19, 16 ff. — wir lassen hier dahingestellt ob Jesaja oder ein späterer — weist auf eine Zeit, wo Assur und Egypten Jahve dienen und dieser sprechen wird: „gesegnet mein Volk Egypten und meiner Hände Werk Assur und mein Erbe Israel". Von alledem finden sich in Hosea auch nicht die leisesten Ansätze, auch er zeichnet die Zeit des Heils, aber Israel allein ist ihm auch in dieser der Gegenstand des von Jahve geschaffnen Heils.

§ 6. *Exegetische Hilfsmittel.*

Es kann nicht meine Absicht sein, hier eine Characteristik der alten Uebersetzungen, die unter den exegetischen Hilfsmitteln in erster Reihe in Betracht kommen, zu geben oder auf ihre Bedeutung für das Verständniss unsers Propheten hinzuweisen. Simson hat p. 42 ff. in ziemlicher Vollständigkeit das in Betracht kommende Material zusammengetragen, zudem ist in der Exegese fast durchgehend auf sie Rücksicht genommen. Ebenso wenig bin ich gewillt, hier die gesammte Literatur anzugehen, sie findet sich in fast erschöpfender Vollständigkeit für die Zeit bis zum Anfang unsers Jahrhunderts in Rosenmüllers scholia VII. p. 8 ff. u. 32 ff., auch Simson giebt sie p. 55 ff. und weist zugleich mit kurzen Worten auf die Bedeutung der einzelnen Erklärungsversuche. Demgemäss beschränke ich mich hier auf die Angabe der gesammten Literatur unsers Jahrhunderts, die sich sonst nirgend vollständig findet.

1. Bearbeitungen sei es des gesammten Alten Testaments oder der Propheten: J. G. Eichhorn die hebräischen Propheten. Göttingen 1816. I. p. 71—143. E. F. C. Rosenmüller scholia in Vetus Testamentum VII, 1. 1. Aufl. Leipz. 1812. 2. Aufl. 1827. A. Theiner die zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1828. J. F. Schröder die Propheten Hoschea, Joel und Amos. Leipz. 1829. Ackermann Prophetae minores perpetua annotatione illustrati. Viennae 1830. Domin. Maurer commentarius grammaticus criticus in Vetus Testamentum. Lips. 1838. II. p. 199—293. F. Hitzig die zwölf kleinen Propheten. Leipzig. 1. Aufl. 1838. 3. Aufl. 1863. Hesselberg die zwölf kleinen Propheten. Königsberg 1838. H. Ewald die Propheten des Alten Bundes. Stuttgart 1840. 2. Ausg. Göttingen 1867. I. p. 171—247. W. B. Umbreit practischer Commentar über die Propheten des

Alten Bundes. Hamburg 1844. IV, 1. p. 1—94. P. Schegg die kleinen Propheten übersotzt und erklärt. 2 Theile. Regensbnrg 1854. 2. Ausg. 1862. Chr. C. J. Bunsen Vollständiges Bibelwerk. Leipzig 1860. Thl. 2. p. 709—726. C. F. Keil die zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1866. O. Schmoller die Propheten Hosea, Joel, Amos (Theil 18. des Bibelwerks von J. P. Lange). Bielefeld u. Leipzig 1872. Ed. Rouss La Bible. Traduction nouvelle avec introductions etc. Part 2. Les Prophètes. tom. 1. 2. Paris 1876. F. C. Cook The Holy Bible according etc. Vol. VI. Ezekiel, Daniel and the Minor prophets. London 1876.

2. Als Einzelbearbeitungen des Hosea sind zu erwähnen: E. G. A. Böckel Hoseas. Königsberg 1807. J. C. Stuck Hoseas propheta. Introductionem praemisit, vertit etc. Lips. 1828. Goldwitzer der Prophet Hosea, treu aus dem Hebräischen übersetzt und mit philologisch-kritischen Anmerkungen erläutert. Landshut 1828. A. Simson der Prophet Hosea erklärt und übersetzt. Hamburg und Gotha 1851. A. Wünsche der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ansleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi. Leipzig 1868. K. A. R. Töttermann die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyrischen Deportation (I—VI, 3.). Helsingfors 1879.

Unter den Monographien sind neben den Artikeln „Hosea" in Winers Realwörterbuch. Leipzig 1847. p. 514. Herzogs Realencyklopädie 1. Aufl. Bd. VI. Stuttgart u. Hamburg 1856. p. 268—275. (Umbreit). 2. Aufl. Leipz. 1879. Bd. V. p. 321—326. (Volck). Schenkels Bibellexicon 1. Anfl. Leipz. 1871. Bd. 3. p. 142 ff. (Sohrader). Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Bielefeld n. Leipzig 1877. p. 643 f. (Kleinert) zu erwähnen:

1. Die sich mit o. 1—3. resp. speciell mit der Ehe des Propheten beschäftigen: Lübkert über die symbolische Handlung Hoseas. Stud. u. Krit. 1835. p. 647 ff. Hengstenberg Christologie des Alten Testaments. 1. Aufl. Berlin. 1835. Thl. 3. p. 1—136. 2. Aufl. 1854—57. I. p. 183 ff. Meier in Zellors Jahrbüchern. 1842. p. 347 ff. Hofmann Weissagung u. Erfüllung. Nördlingen 1841—44. I. p. 286 ff. (gegen Hengstenberg). Kurtz die Ehe des Propheten Hosea in Dorpater Zeitschrift für Theologie u. Kirche. Bd. I. p. 45 ff. (auch als Separatabdruck erschienen). Ewald Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. X. p. 189 ff. Kuenen De symboliek in heterste deel van Hosea's godspraken, H. I—III. in Historisch-kritisch Onderzoek. Leiden 1863. II. p. 316—320. Rohling die Ehe dos Propheten Hosea in Tübinger theologische Quartalschrift. 1867. p. 559—602. A. Lith de conjungio prophetae Hoseae. Altdorf 1867. Küper das Prophetenthum des Alten Bnndes. Leipzig 1870. p. 190. Wellhausen in Bleeks Einleitung ins Alte Testament. 4. Aufl.

1878. p. 406 ff. Valeton Hosea I en III. in studiën IV, 2. p. 143—164.

2. Die Frage betreffs der Chronologie der einzelnen Reden erörtern: D. Maurer observationes in Hoseam, commentationes theologicae edid. Rosenm. et Maur. Lips. 1827. II, 1. de Wette über die geschichtliche Beziehung der prophetischen Reden Hoseas in Stud. u. Krit. 1831. p. 807 ff. Delitzsch (?) Hosea und sein Weissagungsbuch in Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1854. p. 98 ff. (darauf fusst im Wesentlichen Volck in seinem oben erwähnten Artikel).

3. In textkritischer Beziehung: H. L. Strack Hosea et Joel prophetae ad fidem codicis Babylonici Petropolitani. Petrop. 1875. vgl. Dillmann Göttinger gelehrte Anzeigen 1876. p. 193 ff. Töttermann Varianten zum Propheten Hosea. Helsingfors 1878. Delitzsch Complutensische Varianten zum alttestamentlichen Text. Leipzig 1878. p. 18 ff. Baer Liber duodecim Prophetarum. Lips. 1878. vgl. appendices criticae et masorethicae p. 59 ff.

4. In exegetisch-kritischer resp. biblisch-theologischer Beziehung: Gramberg Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments. Berlin 1830. p. 298—312. Knobel der Prophetismus der Hebräer. Breslau 1837. II. p. 153—165. J. F. Wurm Bemerkungen über einige Stellen der kleinen Propheten in Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831. Heft 2. p. 100 ff. Krabbe quaestionum de Hoseae vaticiniis specimen. Hamburg 1836. F. A. Löwe Andeutungen zur biblischen Theologie aus Hoseas in Pelts theologischen Mitarbeiten Bd. 2. Heft. 4. Kiel 1839. p. 138 ff. Meier zur Wortkritik der kleinen Propheten. Stud. u. Krit. 1842. p. 1023 ff. Stähelin Bemerkungen über die Propheten Amos u. Hosea. Basel 1842. Redslob die Integrität der Stelle Hosea 7, 4—10. Hamburg 1842. Linden Bemerkungen über einige Stellen im Propheten Hosea. Stud. u. Krit. 1860. p. 739 ff. F. A. Löwe Beiträge zum Verständniss des Propheten Hosea. Zürich 1863. Böttcher Neue exegetisch-kritische Aehrenlese. Leipzig 1864. 2. Abth. p. 191 ff. Krenkel Bemerkungen zu den kleinen Propheten in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1866. p. 267.

I. Haupttheil c. 1—3. A. c. 1. 2.

1. c. 1, 2—2, 3. Israel die Ehebrecherin und ihre Kinder.

1b. Im Anfang, da Jahve mit Hosea redete, 2. da sprach Jahve zu Hosea:

geh, nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder,
denn es hurt das Land treulos Jahve verlassend.

3. Und er ging und nahm Gomer, die Tochter Diblaims, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. 4. Und Jahve sprach zu ihm:

Nenne seinen Namen „Jizre'el",
denn noch ein wenig, so suche ich die Blutschuld Jizre'els an Jehus Hause heim,
und mache dem Königreich des Hauses Israel ein Ende
5. Und dann an jenem Tage
Da breche ich Israels Bogen im Thale Jizre'el.

6. Und sie ward wiederum schwanger und gebar eine Tochter und er sprach zu ihm:

Nenne ihren Namen „Unbegnadigte",
denn ich will nicht noch fernerhin das Haus Israel begnadigen,
dass ich ihnen verzeihe.
7. Das Haus Juda aber will ich begnadigen
und ihnen helfen durch Jahve ihren Gott
und will ihnen nicht helfen durch Bogen und durch Schwert und durch Krieg und durch Reiter.

8. Und sie entwöhnte die Unbegnadigte und ward schwanger und gebar einen Sohn. 9. Und er sprach:

Nenne seinen Namen: „Nicht mein Volk",
denn ihr seid nicht mein Volk und ich will nicht der Eure sein.
2, 1. Und doch wird die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres sein,
der nicht gemessen und nicht gezählt wird,
und statt dass man zu ihnen sagt: „Nicht mein Volk seid ihr",
wird man sie heissen: „Söhne des lebendigen Gottes".

2. Und es versammeln sich insgesammt die Söhne Judas
und die Söhne Israels
und setzen sich ein Haupt und ziehen herauf aus dem Lande,
denn gross ist der Tag von Jizre'el.
3. Heisset eure Brüder: „mein Volk"
und eure Schwestern: „Begnadigte".

Hosea stellt hier das Verhältniss Jahves zu Israel unter dem Bilde der Ehe dar: Jahve ist der allein rechtmässige Gemahl Israels, dem es Liebe und Treue schuldig ist. Israel aber bricht die Ehe, darum muss Jahve das treulose Geschlecht verwerfen, freilich nicht auf immer, sondern einst folgt eine Zeit der Wiederbegnadigung.

Nach Hitz. sind die Worte 1b.: תחלת . . . . . בהושע als spätere Glosse zu tilgen, weil sich sonst kein befriedigender Sinn gewinnen lasse, denn da von cap. 3. an alle Reden in spätere Zeit als die des Jerobeam fallen, so müsse wohl die vom Propheten selbst herrührende Ueberschrift aus 1a.: בן בימי ירבעם ויאמר יי׳ ויאש מלך ישראל offenbar mit v. 2. verbunden werden: אל הושע. Aber die von Hitz. gegen 1b. geltend gemachten Schwierigkeiten sind lediglich dadurch hervorgerufen, dass er die Zeitbestimmung aus v. 1. zu v. 2. zieht, wozu eine Nothwendigkeit nicht vorliegt, denn der von Hitz. hervorgehobene Grund, תחלת וגו׳ passe nicht zu cap. 3. resp. 4 ff. ist hinfällig, so wenig die Worte Jes. 1, 1a. ursprünglich eine andere Bestimmung haben als die, Ueberschrift zu cap. 1. zu sein, so wenig wollten die hier sich findenden: דבר יי׳ אשר היה אל הושע בן בארי בימי ירבעם מלך ישראל etwas andres als Ueberschrift zu dem ersten Haupttheil cap. 1—3. sein, sie als Ueberschrift zum ganzen Buch anzusehen sind wir erst durch den Redactor des Prophetencanons veranlasst, der in Jes. 1, 1. wie hier die Zeitbestimmung nach den Königen Judas einfügte vgl. Einl. § 2. Ist aber 1a. eine selbständige Ueberschrift, so verschwinden auch die gegen תחלת וגו׳ geltend gemachten Bedenken. Denn dass דָּבָר בְּ „mit Jemand reden" in der älteren Sprache sich nicht finde, dürfte sich mit Rücksicht auf Num. 12, 2. 6. 8., welche vv. dem nordisraelitischen Erzähler wohl zugehören, nicht behaupten lassen. Die Constr. von v. 2. ist doppelt aufgefasst. Sims., Wünsche u. A. nahmen nach dem Vorgang von Kim. תחלת als nomin. subj. und übersetzten: „der Anfang, dass Jahve mit Hosea redete, war, dass Jahve zu Hosea sprach." Aber schwerlich ist diese Constr., die völlig beispiellos ist, grammatisch zulässig, vielmehr ist תחלת mit den meisten als acc. temp. zu nehmen und ihm der folgende Satz unterzuordnen, wie Gen. 1, 1. vgl. auch Snr. 40, 17. u. lib. Jubil. ed. Dillm. p. 107.: ⵂⵎⵔⵚⵍ: ⵄⵔ: ⵉⵚⵜⵓⵏ:, man hat daher auch nicht nöthig דִּבֶּר zu lesen oder aber דִּבֶּר als subst. zu fassen vgl. Chald. LXX. Syr., das Letztere würde sich schon darum nicht empfehlen, weil derartige nomin. mit doppeltem i

und verdoppeltem zweiten Radical meist nur gebildet werden, um körperliche und geistige Gebrechen zu bezeichnen; in den Wörtern, die scheinbar eine Analogie zu דָּבָר als subst. bilden, vgl. קְשֶׁר Jer. 44, 21. שְׁלֵם Deut. 32, 35. vgl. Jer. 5, 13. ist das i wohl erst aus a abgeschwächt wie in נְאֻץ 2. Sam. 12, 14. und שְׁלֻחוֹ 1. Chron. 8, 8. vgl. Ew. 238 d. Olsh. 182 e. Fraglich kann die Bedeutung von דִּבֶּר בְּ sein: möglich ist jedenfalls die Uebersetznng: „durch Jemand reden" vgl. 1. Reg. 22, 28., obgleicb in diesem Fall wohl דִּבֶּר בְּיַד פ״ל das Gewöhnlicbere war vgl. Lev. 10, 11. etc., hier aber passt diese Auffassung nicht; auch die andere von einigen für möglich gebaltene: „in Jemand reden", für die jedoch ein sicberes Beispiel fehlt, ist dem Context nach wenig empfehlenswerth, das Richtige ist vielmehr: „mit Jemand reden", eine Bedeutung, die dnrch Num. 12, 8. Sakb. 1, 9. 14. 2, 2. 7. etc. sicher gestellt ist, welche Stellen zeigen, dass דבר ב vom Reden des Höherstehenden mit dem Geringeren, speciell Gottes mit dem Menschen gebraucht wird. Anders als דבר construirt sich אמר, das die Person stets mit ל oder אל bei sich hat, wesshalb auch Hitz. unrichtig behauptet, dass man in v. 2. statt אל הושע concinner בהושע erwartete. Was die von de Lag. und Schrad. gegebene Erklärung von יהוה als vom Hiph. abgeleitetes nom. betrifft, so ist diese keineswegs so sicher. wie das jetzt meist angenommen wird. Schon Schnlz Alttestamentl. Theol. 2. Aufl. p. 487 f. weist darauf hin, wie es immerhin bedenklich bleibt, dass der Stamm היה nirgend einen Hiphilstamm bildet, sondern seine Causativform dnrch Pi. ansdrückt. Das wird man jedenfalls zugeben müssen, dass, wenn im Sprachbewusstsein znr Zeit, wo Exod. 3. geschrieben wurde, die Möglichkeit einer Hiphilbildnng vorlag, diese Erklärung des Namens vom Hiph. aus die nächstliegende war, gescbieht das nicht, sondern mübt sicb der Verf. von Exod. 3. vielmehr auf jede Weise ab, vom Qal aus eine Erklärnng für יהוה zu gewinnen, so ist das ein deutlicher Beweis, dass die Möglichkeit einer Hiphilbildnng im Sprachbewusstsein nicht vorhanden war. Dazu kommt, dass ein derartiger Name יהוה „der das Sein Bewirkende, der Schöpfer" (Kuenen), wie Kleinert richtig bemerkt, eine jener alten Zeit „fremde Abstraction der Namenfindnng voraussetzt, dass dieser Begriff überhaupt nicht durch die auf Reflexion beruhende Causalitätsform des verb., sondern durch Concretbildungen wie בָּרָא, עָשָׂה etc., die sich ja auch sonst im Hebräischen finden, ausgedrückt sein würde" vgl. Stud. u. Krit. 1879. p. 564. Dieser Grund gilt zum Theil auch gegen die andre Anffassung, nach der Jahve, weil die Bedeutung „Sein" erst aus der stärkeren „Leben" abgeschwächt ist, „der Lebensspender" im vollen Umfange dieses Begriffs sein soll, „der als Leben, als Heil nnd Erlösung der Welt sich offenbarende, zu ihrem Heil und Leben sich mittheilende Gott" (Schrader u.

u. Schnlz vgl. Alttestamentl. Theol. 1. Aufl. I, 292), diese Auffassung ist auch viel zu dogmatisch für die alte Zeit. Stünde die Ableitnng vom Hiph. fest, so kann m. E. nur die Anschaunng von de Lag. in Betracht kommen, der darin eine Beziehung einerseits auf die den Vätern gegebenen Verheissungen, andrerseits auf deren Erfüllnng in Mose sieht und den Namen dnrch „promissorum stator“ übersetzt vgl. Psalterium secnndum Hebraeos Hieronymi edid. de Lagarde p. 154 ff., freilich können wir auch hier ein Bedenken nicht nnterdrücken, ob nämlich הוה jemals diese von de Lag. statuirte Bedeutung gehabt hat. Wir ziehen daher die schon Ex. 3. gegebene Ableitung vom Qal vor, nur wird man in dem Namen nicht „die blosse Ewigkeit des Seins“ oder den blossen Begriff der Snbstanz, *τὸ ὄντως ὄν*, ausgedrückt finden dürfen, sondern es handelt sich in dem Namen, wie Schnltz 2. Aufl. p. 490. hervorhebt, um etwas Persönliches und Sittliches. Der Name bezeichnet entweder Gott als den Unveränderlichen, sich selbst Getrenen (Schultz), oder es wird damit anf die Allgenügendheit Jahve's hingewiesen, der alles, was der Mensch nnr irgend wie von seinem Gott bedürfen kann, sein will, so schon Jnda hal Levi vgl. lib. Cosri ed. Buxtorf p. 262., ähnlich Ewald Lehre der Bibel von Gott II, 1. p. 338. und ausführlich begründet von W. R. Smith the British and Foreign Evangelical Review. Jan. 1876. p. 153 ff. vgl. Nestle die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedentung Haarlem 1876. p. 91 ff.

Hosea soll das Hurenweib ehelichen, denn das ist לקח vgl. Gen. 6, 2. 19, 14. 25, 1. 36, 2. etc., nicht aber ist daran zu denken, dass er das Weib nnr zum Zweck der Besserung in sein Haus nehmen soll, das würde ja auch gegen den Sinn dieser 3 capp. verstossen, deren ganzer Gedankengehalt wesentlich auf dem Bilde der ehelichen Gemeinschaft basirt. Es ist möglich, dass Hosea für Gomer den Ansdruck אשת זנונים wegen ילדי זנונים wählt, vielleicht aber hat diese Bezeichnung auch den einfachen sachlichen Grund, dass sie eine זונה nicht war, erst nachdem der Proph. sie schon geehlicht hatte, erkannte er ihren Hang znr Unzucht. Grot., Abarb., Keil u. A. verstehen freilich nnter אשת זנונים ein Weib, das schon vor seiner Vermählung mit Hosea eine Hnre ist und die ילדי זנונים ihm schon in die Ehe gebracht hat. Aber das kann des Proph. Meinung nicht sein, das Weib soll Israel und seine Trenlosigkeit versinnbildlichen, folgerecht kann drum der Proph. in der Bezeichnung des Weibes auch nicht andenten wollen, was das Weib vor der Ehe mit ihm gewesen, sondern was es nachher geworden. Dazn kommt, dass nach dem ganzen Context offenbar die nachher geborenen Kinder die ילדי זנונים sind, wie Gomer אשת זנונים ist. Wäre es nicht so, wass sollte dann die Erwähnung der ילדי זנונים? Es kann daher m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass Gomer

nicht von Anfang an eine erklärte Hure war, sondern der Proph. erkennt erst in der Ehe diesen ihren Hang zur Unzucht und indem er v. 2. diesen Befehl Jahve in den Mund legt, giebt er zu erkennen, dass er diese Verbindung als nach Jahves Willen geschehen ansah. Dagegen darf man nicht den Wortlaut von v. 2. in's Feld führen, denn nach ihm müsste der Proph. sich auch ילדי זנונים mit der Gomer genommen haben, was doch aber nach den oben geltend gemachten Gründen unmöglich ist, auch weist Wellhausen mit Recht daraufhin, wie sich auch sonst öfter das Erkennen des Befehles Jahves ex post finde vgl. Jer. 32, 8. „Das Sprechen Jahves mit den Propheten", bemerkt er weiter, „ist nicht ein so materielles und äusserliches, wie man sich zuweilen vorstellt, es geschieht auf mancherlei Weise *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*. Beachtenswerth ist auch, dass die symbolische Bedeutung der Kinder cap. 1. ganz unabhängig ist von dem hurerischen Character der Mutter: dieser ward erst nachher erkannt und nachher verwerthet" vgl. Bleek Einleitung 4. Aufl. p. 407., ähnlich Valeton studiën IV, 2. Wenn Keil gegen die Auffassung, dass das Weib erst in der Ehe mit Hosea מנאפת wurde und als solche ihm ילדי זנונים geboren habe, v. 3. in's Feld führt: „und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn", so ist dagegen geltend zu machen, dass der Proph. mit diesen Worten doch nicht betonen will, dass er die alleinige Ursache ihrer Empfängniss war, ihm wurden die Kinder immer geboren, so lange das Weib als seine Frau in seinem Hause weilte, und er dem entsprechend auch dem ferner Stehenden als Vater gelten musste. Wie die Bedeutung von אשת זנונים so ist auch die von ילדי זנונים fraglich: Soll damit ihre Sinnesart oder ihr Ursprung bezeichnet werden? Ohne Zweifel ist die letzte Auffassung die nächstliegende, weil von אשת זנונים hervorgebracht, nennt der Proph. sie also. v. 2b. begründet den Befehl: so soll er thun, weil die Israeliten fortgesetzt Untreue gegen Jahve begehen, er soll ihnen ihr eigenes Verhalten gleichsam handgreiflich vor Augen stellen und ihnen damit fassbarer und eindringlicher, als es durch die blosse Rede geschehen konnte, klar legen, wie ruchlos und undankbar sie gegen Jahve gehandelt. Der voraufgesetzte inf. absol. verstärkt den Verbalbegriff und das impf. drückt die unaufhörlich fortgesetzte Untreue aus. Dem ganzen Zusammenhang entsprechend ist bei זנה vorwiegend an den Götzendienst zu denken, aber schwerlich ist es darauf zu beschränken, Israel als Bundesvolk hat Jahves Weisung zu beobachten und ihm in allen Dingen zu folgen (הלך אחרי י״י), nur so kann es seinen Beruf erfüllen, ein heiliges Volk zu sein, זנה מאחרי י״י als der volle Gegensatz zu הלך אחרי י״י umschliesst dem entsprechend das gesammte unsittliche und gottlose Verhalten Israels. Da nach v. 7 Jahve verheisst, dass er sich Judas erbarmen will, so kann הארץ hier nur das Zehnstämme-

reich umfasseu, ein Ausdruck, der es unzweifelhaft macht, dass Hosea ein Bürger dieses Reiches war. v. 3—9. erzählen unn die Ansführung des Befehls. Der Proph. heirathet בת גמר דבלים. Diejeuigen, welche das hier Erzählte nicht als wirklich vollzogen ansehen, haben natürlich die Aufgabe festzustellen, welche Bedeutung diese Namen innerhalb des Gleichnisses haben, denn die Annahme, dass dieselbeu nichts als Ballast seien, der schliesslich besser fortgeblieben wäre, ist bei der Darstellungsweise eines Propheten wie Hosea nicht haltbar. Aber alle diese Versuche haben bisher zu einem befriedigenden Ergebniss nicht geführt. Gen. 10, 2. 3. findot sich גמר als Volksname, aber nirgend als Bezeichnnng einer Frau oder eines Mannes. Hier. erklärt ihn als *τετελεσμένη* i. e. consummata atque perfecta, Raschi meint, sie sei so genanut, weil alle an ihr ihre Lust befriedigt hätten (גמר), Marck. wieder findet den doppelten Hinweis auf die vollendete aber bald zn zerstörende Schönheit des Körpers, alle diese Erklärungen leiden daran, dass grade der Hauptbegriff ergänzt werdeu muss. Nicht besser ist Hitz.'s Auffassuug, der zwar diesen Fehler vermeidet und גמר von גמר „vollenden, zur Reife bringen" vgl. גמל, als die reife, mannbare Dirne auffasst, aber das diesem Weibe Characteristische, dass sie nämlich אשת זנונים ist, wäre damit nicht ausgedrückt, der Name wäre in dieser Bedeutung nichtssagend. Nicht besser steht es mit der Erklärung von בת דבלים. Von vornherein ist es unmöglich das דבלים als moabitischen Ortsnamen = דבלתים zu fassen, dagegen spricht sowohl die Verschiedenheit der Namen als auch der Umstand, dass man schwer einsieht, wie Hosea zu einer Moabitin gekommen. Hier. deukt au דבלה „Feigenkucheu" uud erklärt בת דבלים: consummata in fornicatione atque perfecta filia voluptatis, aber dabei erhält sowohl בת wie דבלה eine Bedeutuug, die es nicht haben kann, was auch von Keil's Auffassung: deliciis dedita gilt. Andere namentlich jüdische Exegeteu geheu von der Grundbedeutung vou דבל „zusammenbringen, zusammenpressen" aus und erklären, sie habe den Namen erhalten quod comprimereut eam frequenti concubitu, aber diesen Siun kann דבל nicht ausdrücken und anch Hitz.'s letzter Einfall דבלים sei ein Bild für שדים, ist willkürlich und uubegründet. Mau wird darum hier wie bei Gomer die Unmöglichkeit einer Deutung zugestehen müssen, beide Namen sind geschichtliche, nur so erklärt es sich, dass der Proph. diese, die für das Ganze von keiner Bedeutung siud nnd auch von ihm nicht verwerthet werden, gebraucht. Davon Gomer und Diblaim deuteu zu wollen hätte auch schon ein Blick auf die Namen der Kinder des Proph. abhalteu sollen, sie siud völlig andrer Art und ihre Bedeutung ist auf den ersten Blick klar. — Diese Gomer gebar zuerst eineu Sohn. Wenn einige codd. bei Kennic. u. de Rossi ebenso LXX.

Hier. und die arab. Uebers.*) לו in 3h. nicht haben, so ist das wohl lediglich ausgelassen, um v. 3. mit v. 6. 9. zu conformiren. Nicht ohne Absicht fehlt hier ein Zusatz, wie er sich sonst findet z. B. Jes. 8, 3.: ויקרב אל אשתו, eben weil sie אשת זנונים ist. Dieser dem Proph. gehorne Sohn und seine übrigen Kinder sind nicht nur Bilder der abtrünnigen Israeliten, sie sollen zugleich mit ihren Namen diesen die durch ihren Abfall verschuldete Strafe ankündigen. Jizreʿel, das mit Israel ein nicht zu verkennendes Wortspiel bildet, ist der Name des Sohnes, damit weist der Proph. zurück in die Vergangenheit, erinnert aber auch zugleich an die Strafe der Zukunft. Jizreʿel war eine Ebene im Stamme Jissakhar, die oftmals der Schauplatz heftiger Kämpfe war vgl. Jud. 4, 13 ff. 6, 33. 7, 1 ff. 1. Sam. 29, 1 ff., hier lag auch eine Stadt gleichen Namens vgl. 1. Reg. 21, 1. u. 18, 45, wo Ahab und Ischel die Blutschuld an Nahoth auf sich geladen 1. Reg. 21. In dieser Ebene hat Jehu dann später das Haus des Ahab ausgerottet und so die Herrschaft an sich gebracht 2. Reg. 9, 21 ff. 10, 11 ff., daran denkt der Proph. hier, wie aus der Begründung hervorgeht. LXX. übersetzt freilich, als hätte sie יהודה im Text, aber schon Hier. schreibt mit Bezug darauf richtig: hoc mihi videtur non vitio LXX. interpretum sed scriptorum inolevisse imperitia. דָּם „Blut" plur. דָּמִים „das vergossene Blut, Blutschuld" geht nicht, wie Dietrich Abhandlungen für semitische Wortforschung p. 112. vermuthet, von einer Wurzel mit der Grundbedeutung „fliessen" aus, sondern die Wurzeln דמה, דמם drücken den Begriff „decken", „verdichten" aus, so dass also דם eig. „die dichte, dunkle Flüssigkeit" wie אֹדֶם urspr. „dicht, dick", daun „dunkel, roth" ist. Diese Blutschuld Jizreʿels kann nun weder die sein, welche die Nachfolger Jehus in Jizreʿel auf sich geladen, noch auch kann man mit Marck., dem im Wesentlichen Heng. beistimmt, an die Frevelthaten des ganzen Landes denken, das wäre nur in dem Fall möglich, dass Jizreʿel für das Nordreich damals dieselbe Bedeutung gehabt hätte wie später Samarien oder Jerusalem für das Südreich, ebensowenig kann man mit Hitz. die Blutschuld auf die Ermordung Ahasjas von Juda und die seiner Brüder beziehen. Weder führt hier im Text irgend etwas darauf, noch wird an den Bericht in 2. Reg. ein Wort des Tadels darüber angeknüpft, war doch auch das Königshaus des Südreichs mit dem des Omri nicht nur eng verwandt, sondern auch durch dies ebenfalls in den Götzendienst hineingezogen und daher gleichfalls zum Gerichte reif. Wie schon vorher bemerkt, ist hier lediglich an die Ermordung des Joram und der übrigen Glieder der Königsfamilie zu denken, und es ist freilich so eine Differenz zwischen der Darstellung in Reg.

*) Die von Schröter herausgegebene arab. Uebers. aus Cod. Hunt 206. hat: وولدت له ابنا.

nnd Hosea nicht abznlengnen: wesswegen Jehu dort geloht und ihm der Besitz des Thrones bis in's vierte Geschlecht verheissen wird 2. Reg. 10, 30., das ist dem Hosea eine Blutschuld nnd Ursache des Gerichts. Aber näher hetrachtet liegt doch die Differenz mehr in der Form als in der Sache. Nicbt obne Grund war über das Haus des Omri das Strafgericht verhängt, die Propheten als die Vertreter des theokratischen Princips hatten schliesslich zn diesem Mittel ihre Zuflucht genommen, weil dnrch dies Haus des Omri die Vernichtnng der von den Vätern ererhten Religion und die Einführung des Baalsdienstes förmlich systematisch betriehen wurde, es war ein Kampf um's Dasein, den die Propheten damals gegen dies Herrscberbaus führten. Uebertrug Elisa dem Jehn die Ausrottung desselben, so war dies doch nur ein Mittel znm Zweck, die Wiederherstellung der von den Vätern überkommenen Religion nnd die Möglicbkeit ihrer freien Ausühnng, das war das eigentliche Ziel, dessen Herbeiführung man von Jehu erwartete. Die Geschichte der folgenden Jahre zeigte hald, wie sehr man sich in ihm getäuscht, schon bei der Vollführung des Strafgerichts offenharte es sich, dass es dem Jehn vorwiegend anf Befestigung seiner Dynastie ankam nnd, rottete er auch damals den Baalsdienst aus, der Kälberdienst blieb doch auch jetzt noch bestehen nnd hald zeigte es sich, wie Recht die Propheten hatten, wenn sie auch diese Form der Jabve-Verehrung dem Götzendienst gleichstellten, der Kälberdienst bildete in der That die Brücke zum Götzendienst, der bald wieder in voller Blüthe stand Am. 5, 25 f. Hos. 2. 4, 14. etc. Jehn nnd sein Haus bewiesen so, wie weit sie davon entfernt waren, auf die Absichten der Proph. einzugehen, darnm war für sie jetzt, nachdem die Gesinnung Jehns offenbar geworden, jene Ausrottnng des Hanses Omri in Jizre'el in der That eine Blutschuld, die ihre Sühne forderte. Am Hanse Jehus snebt Jabve die Blutschnld heim nnd zngleich wird er dem Königthum Israels überhaupt ein Ende machen. Ans diesem Schluss von v 4. können wir mit Sicherheit abnehmen, dass Hosea gegen das Ende der Regierung Jeroheams diese Worte sprach, aus 3, 4. haben andre wie Schrad. freilich schliessen wollen, dass Jeroheam schon gestorben, aber dazu reichen die Worte 3, 4. nicht aus. Wie bald sich das Wort des Hosea erfüllte, wissen wir ans der Geschichte der folgenden Zeit, starb Jerobeam um 750, so sind es etwa 25 Jahre bis zum Anbruch jener für das Nordreich verhängnissvollen Katastrophe. Absicbtlich übrigens heginnt der Proph. hier in der Ankündigung des Gerichts mit dem Königshans, war ihm doch der Ahfall von der davidischen Dynastie eine der grössten Sünden, die viele andere nach sich zog, darum kommt er auch so oft auf diesen Anfang seiner Gerichtsverkündigung wieder zurück vgl. 7, 7. 10, 7. 13, 9—11. etc.*). v. 5. weist nun darauf hin,

*) Statt des im Text der chald. Uebers. von v. 4. sich findenden

wo und wie diese Vernichtung vor sich gehen wird. Wie das durch die Isebel vergossene Blut des Naboth auf seinem Acker in Jizre'el gerächt wurde 2. Reg. 9, 25 f., so soll auch die Blutschuld, die Jehu in Jizre'el auf sich geladen, in Jizre'el geahndet werden, der Ort der Sünde ist der Ort der Strafe. Die folgende Geschichte weiss nichts von einer solchen Schlacht im Thale Jizre'el — denn die Nachricht des Hier. dass die Assyrer hier die Israeliten besiegt, ist erst aus unsrer Stelle abgeleitet —, wir müssen demnach, wenn wir עמק יזרעאל in rein geographischem Sinn auffassen, eine Differenz zwischen Weissagung und Erfüllung anerkennen, so dass unsre Stelle eine Analogie hätte an Jes. 10, 28 ff. Möglich wäre aber auch, dass wie Joël 4. so auch hier vorliegende historische Begriffe in der prophetischen Symbolik zu allgemeinerer Bedeutung erhoben sind: jeder Ort, wo Israels Vernichtung vor sich geht, ist für Israel ein Jizre'el, ein Ort, wo Jizre'els Sünde an ihm heimgesucht wird. Mit ביום ההוא weist der Proph. auf den v. 4. angekündigten Gerichtstag, an ihm wird Israels Bogen zerbrochen: קשת wie oft ein Bild der Stärke eines Volkes vgl. Jj. 29, 20. u. Jer. 49, 35., wo קשת gradezu גבורה ראשית genannt wird.

v. 6. weist auf die Geburt einer Tochter, nicht um dadurch die verminderte Kraft und die grössere Empfänglichkeit dieses Geschlechts für die Versuchung in's Licht zu setzen (Hier.), sondern Söhne und Töchter versinnbildlichen das ganze damalige Geschlecht, vielleicht auch liegt der Grund nur darin, eine Abwechslung in der Darstellung zu gewinnen. Auf das Fehlen von לו nach ותלד, als wolle der Proph. sagen, dass dies Geschlecht auch nicht einmal äusserlich mehr zu Jahve in Beziehung stehe, ist schwerlich Gewicht zu legen. Der Name der Tochter ist לא רחמה. Ges. u. Maur. haben רחמה als part. Pu. mit abgeworfnem präformativen מ gefasst. Derartige Formen finden sich ja freilich, aber gegen diese Erkl. spricht hier לא, das nie — abgesehen von dem ganz vereinzelten Beispiel 2. Sam. 3, 34. — part. oder infinit. verneint, sondern stets das verb. fin. nach sich hat, רחמה ist daher auch hier so aufzufassen, es ist 3. pers. praet. Pu. und לא רחמה hat seine Analogie an לא נחמה Jes. 54, 11. also: sie findet nicht Erbarmen, רחם bezeichnet nämlich durchgehend die Liebe gegen den Hilfsbedürftigen, so die Jahves gegen den Menschen oder die der Eltern gegen die Kinder etc. Den Grund dieser Benennung fügt der Proph. sofort hinzu: Lange genug hat Jahve Erbarmen gehabt mit dem götzendienerischen Israel, das durch seine Frevelthaten sein Gericht heraus-

---

צבחר, das Buxtorf bietet, hat der von de Lag. herausgegebene cod. Renchlin's: צבחד, das offenbar richtig ist, das Wort ist eine Composition von ציב u. חד eigentl. „ein Stückchen, ein Bischen" vgl. Nöldeke, neusyr. Grammatik p. 270. Anm. 2.

forderte, jetzt ist er es müde noch länger dies Volk in Geduld zu tragen, vielmehr soll es unrettbar dem Verderben verfallen. הוסיף, das mit einem verbum verbunden unsern adverbialbegriff „ferner“ umschreibt, kann dies verbum entweder mit oder ohne Waw nach sich haben, es kann aber anch dies verbum im infin. mit ל unterordnen, ja auch ohne ל kann es sich mit dem inf., der dann gradezu als obj. betrachtet wird, verbinden, hier ist das eigentliche Hanptverbum asyndetisch angefügt. Die Erklärung des letzten Gliedes hängt von der Auffassung von נשא ab. Hier. übersetzte, als hätte er נשא = נשה Jer. 23, 39. gelesen, LXX. hat: *ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς* eine Uebersetznng, die das Hithp. erforderte, Raschi nimmt נשא als „Antheil geben“ vgl. משאת 2. Sam. 11, 8., Kim. u. Drus. erkl.: „ich will Feinde erwecken“, Abarb.: „meine Hand aufhebend schwöre ich“ lauter Uebersetzungen, die unstatthafte Ergänzungen und nnmögliche Wortbedentungen voraussetzen. Das gilt auch z. Th. von Heng.'s Erkl.: „sondern vergeben will ich ihnen alles“, grade das Obj., auf das hier alles ankommt, fehlt im Text. Richtig ist von Heng. wie schon von Targ. נשא gefasst, es muss hier offenbar die Bedeutung „vergeben“ haben, eigentl נשא עון, פשע vgl. Gen. 18, 24. Num. 14, 19. Jes. 2, 9. Heng.'s Fehler ist derselbe wie der des Targumisten, beide fassen כי falsch nnd werden so zur Annahme einer unstatthaften Ergänznng genöthigt, כי ist nämlich hier nicht adversativ wie meist nach der Negation, sondern es steigert wie sonst כי אף, es entspricht nach einem negativen Satz unserm: „wie viel weniger“, nach einem affirmativen: „wie viel mehr“. Anders ist das mit Jnda, das ist v. 7. auch fernerhin ein Gegenstand göttlicher Liebe. Die Constr. hat mit dem acc. graec. (Rosenm.) nichts zu thun, ואת יהודה ist vielmehr abhängig von ארחם, das meist mit dem acc. selten mit על construirt wird, des Nachdrucks wegen steht das Obj. vorauf, daher ist auch Wav adversativ und die Construction: והושעתים ביהוה ist durch den Gegensatz: ולא אושיעם בקשת bedingt: Israel will Jahve sein Erbarmen entziehen, Jnda aber will er auch ferner lieben und diese Liebe ihm beweisen durch die Hilfe, die er ihm angedeihen lässt. Diese Stellung Jahves zum Südreich ist durch das Verhältniss, in dem dies zu ihm stand, bedingt. Im Nordreich hatte man sich dem Baalsdienst in die Arme geworfen, auf die Baale setzte man sein Vertrauen, damit hatte man den Bund mit Jahve gebrochen und ihm die Hilfe unmöglich gemacht. Das war anders in Jnda, hier war noch das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu dem Bundesgott lebendig, — daher יהוה in Bezug auf Juda אלהיהם genannt — mit diesem ihrem Vertrauen sollen sie sich nicht getäuscht haben, er wird sich als ihr Gott erweisen, indem er auf wunderbare Weise Hilfe schafft, damit aber auch ihnen die Gelegenheit zum Selbstruhm nimmt. Diese hier vorausgesetzte religiöse Stellung

Judas findet ihre volle Bestätigung durch das, was wir sonst über diese Zeit wissen. Sprach Hosea diese Worte gegen das Ende der Regiernng Jerobeams II., also etwa um 750, so kommen wir damit in die Zeit, wo im Südreich Asarja-Usia herrschte, jener König, dem 2. Reg. 15, 3. das Lob gespendet wird, dass er gethan habe, was Gott wohlgefällig war, und selbst wenn Hosea etwas später etwa zur Zeit Sakharjas diese Worte schrieb, so ändert sich damit die Sachlage nicht, damals führte, wohl im Wesentlichen im Geist seines Vaters, Jotham die Regierung, wonn auch schon Spuren eines beginnenden Verfallos hervortraten vgl. Jes. 2—4. Trefflich passen für diese Zeit des Usia-Jotham auch die Worte 7b. Aus Jes. 2—4. wissen wir, wie leicht man damals in Juda geneigt war, auf die starke Kriegsmacht und seine Reichthümer ein eitles Vertrauen zu setzen, dem gegenüber fügt der Proph. mit Recht hinzu: „durch Jahve ihren Gott, aber nicht durch Wagen und Reiter sollen sie gerettet werden". Schwerlich hat er damit an die wunderbare Errettung Jerusalems bei jenem Angriff des Sanherib 701 gedacht (Abn. Esr.; Keil), aber auch das wird nicht zuzugeben sein, dass der Proph. hier desshalb günstiger über Juda urtheile als über Israel, weil er jenes damals noch nicht aus eigener Anschauung kannte, erst als das eingetreten, habe er auch anders sich geäussert (Ew.).

v. 8. 9. berichten die Geburt eines zweiten Knaben. גמל verw. mit גמר hat die Grundbedeutung des „völligseins, daher vollenden, entwöhnen". Dieser Zug ist nicht etwa zu pressen und daraus, dass sofort nach der Entwöhnung wieder die Schwangerschaft eintritt, auf die Wollust des Weibes zu schliessen (Manger), vielmehr ist das hier berichtete lediglich von formeller Bedeutung. Der Knabe heisst v. 9. לא עמי, die Negation bildet mit dem subst. einen Begriff vgl. לא אל Deut. 32, 5. 17. 21. לא עז Jes. 10, 15. Deutlich tritt in den Namen der drei Kinder eine Steigernng hervor: in Jizre'el beginnt er mit der Verkündigung des Gerichtes, daran fügt er in לא רחמה die Drohung, dass er ihnen seine Liebe entziehen werde und in לא עמי schliesst er damit, dass er gradezu wenn nicht Israel überhaupt so doch dies Geschlecht verwirft, was er Ex. 6, 7. u. sonst verheisst: „ihr sollt mir zum Volk sein und ich will euch zum Gott sein", das findet hier in v. 9. seinen directen Gegensatz; sie, die sich den Götzen hingegeben haben, sind nicht mehr sein Volk und gehen damit auch des Segens, den er dem Gottesvolke verheissen, verlustig, Gott hat keine Beziehungen mehr zu ihnen. In Folge der inneren Erregung und des Schmerzes geht der Proph. aus der 3. pers. sofort in die Anrede über. Am Schluss des v. ist nicht etwa ein לאלהים zu ergänzen (Houb.) oder für לכם zu lesen לאלהיכם (Krenkel, Zeitschr. für wissenschaftl. Theolog. 1866), sondern היה mit ל drückt die Zugehörigkeit aus vgl. ψ 56, 10. 124, 1. 2. Hingewiesen sei hier zugleich auf die schon oben an-

gedeutete Ansicht von W. R. Smith, nach ihm ist v. 9. mit Rücksicht auf Ex. 3, 14. geschrieben. Wie Smith nämlich nachzuweisen sucht, sind אהיה und יהוה im Wesentlichen identisch, jenes ist der Name, den Gott von sich gebraucht, dies der, mit dem ihn die Menschen bezeichnen. Wolle man nach Ex. 3, 14. die Bedeutung des Namens יהוה feststellen, so sei daran zu denken, dass in den Worten אהיה אשר אהיה der Nachdruck auf dem ersten אהיה liege, nur so lasse es sich erklären, dass alle drei sofort in dem einen אהיה zusammengefasst werden; der Relativsatz אשר אהיה drücke das unbestimmte Prädicat aus, man könne eben nicht in Worte zusammenfassen, was Gott dem Volke in seinen immer wechselnden Bedürfnissen sein wird, nur in seiner Ausführung könne erkannt werden, was er sein werde. So bezeichne der Name אהיה „ich werde es sein" zugleich Gottes Bundestreue und den unerschöpflichen Reichthum und die Allgenügendheit des Vorsehungswirkens dessen, der wunderbare Dinge thut, die wir nicht erwarten." So würde v. 9. einen Gegensatz zu v. 7. bilden; Juda will er als Jahve ihr Gott erretten, aber für Israel will er nicht länger אהיה sein, sie haben den Bund mit ihm gebrochen und damit aufgehört sein Volk zu sein, so will er denn auch aufhören ihr Bundesgott zu sein. So anziehend diese ganze Anschauung von Smith ist, so bleiben doch nicht unerhebliche Bedenken: nirgend finden wir sonst sichere Beispiele, dass die Appellativbedeutung des Namens יהוה — אהיה, wenn wir so sagen sollen, den Israeliten in der Erinnerung geblieben ist, nirgend sonst sichere Beispiele, dass Gott sich selbst אהיה nennt, und was endlich die nothwendige Voraussetzung dieser ganzen Anschauung betrifft, dass nämlich der Proph. mit Rücksicht auf Ex. 3, 14. geschrieben, so ist diese nicht über jeden Zweifel erhaben, weder 12, 5a. vgl. Gen. 32, 29. noch 11, 8. vgl. Gen. 14, 2., welche vv. wohl derselben Quelle angehören, beweisen das mit Sicherheit, ja die erste Stelle spricht eher gegen die Anschauung, dass dem Proph. das nordisraelitische Erzählungsbuch schon vorgelegen. — Mit dieser letzten schärfsten Drohung: „Israel nicht mein Volk" schliesst der Proph. seine Strafverkündigung, aber als ächter Jahveproph. kann er nicht überhaupt damit endigen, er weiss es vielmehr: solche Zeiten der Strafe und der Demüthigung sind die Geburtsstunden zu neuem Leben, das Gericht kann für Israel nur ein Läuterungs-, nicht aber ein Vernichtungsgericht sein, auch auf die finstere Nacht folgt das Morgenroth eines neuen herrlichen Tages. Drum schaut der Proph. nach der Ankündigung der Strafe sofort hinaus in die ferne Zukunft, wo Israel und Juda unter einem Könige vereint wieder umkehren zu Jahve ihrem Gott und in das Bundesverhältniss, das Jahve gelöst, wieder eintreten. So schliesst sich c. 2, 1—3. auf's engste an c. 1. Hitz. freilich will das ganze zweite cap. unter einen Gesichtspunkt

bringen, den der Begnadigung und der Beglückung des Volks: „der Proph., den die Verwerfung seines Volks bitter schmerzt, vermag es nicht über sein Gefühl mit der Verkündigung so hohen Glückes zuzuwarten, sondern er nimmt dasselbe vorweg und bringt das Unerfreuliche, was erst noch vorausgehen soll, nach.“ Aber diese Ansicht ist unhaltbar, wir würden so eine proph. Rede gewinnen, in der die Strafrede von Verheissungen am Anfang und Ende eingeschlossen wäre, das ist gegen alle Analogie, zudem weist ja auch die Form, in der 2, 1—3. die Verheissung erscheint, auf eine engere Verbindung dieser Verse mit cap. 1. Ziehen wir dem entsprechend 2, 1—3. zu c. 1., so erhalten wir zwei in ihrer Gliederung sich völlig entsprechende Reden, beide mit dem Strafgericht beginnend, beide mit der Verheissung schliessend. Eichhorn (Proph. I. p. 75.), der sich an dem schroffen Uebergang von Drohung zu Verheissung stiess, erklärte 2, 1—3. als Fragment eines grösseren verloren gegangenen Orakels, aber wie unbegründet diese Meinung ist, zeigt eine Vergleichung von 2, 4—15. mit 2, 16 ff.; 3, 1—4. mit 3, 5. etc., zudem würde die von Eichh. hervorgehobene Schroffheit des Ueberganges von c. 1. fin. zu c. 2. init. durch Ausstossung von 2, 1—3. nicht gehoben. — Der Proph. beginnt die Zeichnung seines Bildes der Zukunft mit dem Hinweis, wie dann das offenbar durch die Gerichte Gottes stark decimirte Volk wieder zahlreich werden wird wie der Sand am Meer vgl. Gen. 22, 17. 32, 13. Jes. 10, 22. etc. בני ישראל kann hier nicht Bezeichnung von Gesammt-Israel sein, denn deutlich wird sowohl 1, 6. 7. als auch 2, 2. בני ישראל von בני יהודה unterschieden, auch 1b. vgl. mit 1, 9. lässt darüber keinen Zweifel, dass hier nur an Nordisrael zu denken ist. Diese Mehrung des Volks in jener Zeit hat aber auch ihren guten Grund: hatten sie vorher den Götzen gedient und damit aufgehört Gottes Volk zu sein, so werden sie jetzt genannt: „Kinder des lebendigen Gottes“ vgl. Ex. 4, 22. Deut. 32, 19., damals gruben sie sich rissige Brunnen, die kein Wasser halten können, jetzt sind sie zur Quelle lebendigen Wassers, zu Jahve, der Leben ist und Leben giebt, zurückgekehrt vgl. Jer. 2, 13. Von מקום ist der Relativs. abhängig. Die Meisten übersetzen: „und es wird geschehen, an dem Ort, wo zu ihnen gesagt wird: Nicht mein Volk seid ihr, wird man zu ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes“, sie denken bei מקום an Palästina oder vielmehr an das Land des Exils, worauf auch der folgende v. hinweisen soll. Aber der so gewonnene Sinn trägt einen fremden Gedanken hier ein, nicht auf den Ort, wo diese Veränderung mit Israel vor sich gehen soll, sondern auf diese selbst kommt es dem Proph. an. Dass במקום אשר „an dem Ort wo“ heissen kann, ist unzweifelhaft, aber die dafür angeführten Stellen Lev. 4, 24. Jer. 22, 12. Hez. 21, 35. Neh. 4, 14. beweisen doch nicht, dass es nur diese Bedeu-

tung haben kann (Keil), vielmehr will Jes. 33, 21. trotz der dagegen geltend gemachten Bedenken für מקום keine andere Bedeutung als: „anstatt“ passen; es giebt einen guten Sinn, wenn der Proph., um zu zeigen wie in Jahve alle Stärke liegen werde, sagt: „dort wird uns Jahve anstatt der Ströme sein“, nicht aber will uns die Bezeichnung Jahves als des „Ortes der Ströme“ geeignet erscheinen vgl. Simson zu 2, 1. Mit Rücksicht auf diese Stelle übersetzen wir auch hier: „anstatt dass man zu ihnen sagt“, schon Kim. erklärt die fragliche Stelle: תחת אשר יאמר להם. Wenn die Israeliten so wieder zu dem Bundesgott in das rechte Verhältniss gekommen sind, dann hört auch die verhängnissvolle Trennung der Bruderreiche, die gegen Gottes Willen geschehen ist vgl. 8, 4., wieder auf: Juda und Israel vereinigen sich wieder unter einem Fürsten und ziehen aus ihrem Lande, das ihnen nicht Raum genug bietet, um sich die umwohnenden Völker zu unterwerfen. So erledigt sich auch die Schwierigkeit, die aus v. 1. entstehen könnte, dass nämlich dort die Verheissung, die sonst stets dem ganzen Volke gilt, dem Nordreich zugesprochen wird: Israel und Juda bilden eben wieder ein Volk vgl. Jes. 11, 13. Hez. 37, 15 f. Damit hat dann auch das ohne Gottes Willen eingesetzte Königthum des Nordreichs vgl. 8, 4. sein Ende erreicht: das so vereinigte Israel und Juda setzt sich ein Haupt und zwar wie 3, 5. nachbringt, aus dem legitimen Königshause des David. Keil hat die Worte in v. 2.: ועלו מן הארץ auf ein Herausziehen aus Egypten beziehen wollen, nach ihm sind sie aus Ex. 1, 10. einem Worte des Pharao, entlehnt; aber selbst zugegeben, dass die Schrift, aus der Ex. 1, 10. geschöpft ist, dem Proph. bekannt war, so sind die Worte doch nicht derart, dass man aus der Uebereinstimmung auf eine Entlehnung schliessen könnte, auch können weder 2, 16 f. noch 8, 13. 9, 3. zu dem Beweise genügen, dass הארץ Egypten sei, auf das hier im Text nichts weist. Ebensowenig kann an ein Heraufziehen aus dem Exil gedacht werden (so schon Targ. u. A. wie Rosenm.), weder ist הארץ ohne Weiteres das Land der Zerstreuung, zumal bisher von einem solchen gar nicht die Rede war, — denn dass יזרעאל 1, 4. „Gott zerstreut“ bedeutet Sakh. 10, 9. (vgl. Simson u. A.), ist durch nichts angedeutet, — noch kann הארץ hier „die Erde“ sein und die Länder der Zerstreuung zusammenfassen, von ihr kann Palästina doch füglich nicht ausgeschlossen werden, zudem zeigen Stellen wie Jes. 11, 12. Hez. 36, 24. etc., dass die Proph. solchen Gedanken der Zurückführung aus dem Exil ganz anders ausdrücken. Endlich wird diese Auffassung dadurch völlig unmöglich, dass in עלו nicht nur בני ישראל, über die das Gericht ergangen, sondern auch בני יהודה die von demselben verschont sind vgl. 1, 7., subj. sind. Auch Sim.'s. Erklärung ist unhaltbar, er versteht unter הארץ Palästina und denkt an ein Heraufziehen aus den einzelnen Lan-

destheilen nach Jerusalem, dahei fehlt grade die Angahe über das „wohin", auf die es doch ankam und die aus dem Zusammenhang sich nicht ergieht, ausserdem passt dazu ja auch gar nicht die Begründung. Es bleibt somit nur die eine Auffassung möglich: sie ziehen herauf aus dem Lande d. h. sie ziehen über die Grenzen Palästinas hinaus, um unter diesem Davididen die Herrschaft auch über die umliegenden Völker auszudehnen, sie haben wegen der zahllosen Menge v. 1. nicht Raum genug in ihrem eigenen Lande vgl. Am. 9, 12. Jes. 11, 14. Mikh. 2, 12. 13. Umsonst hehauptet Sims., dass עלה niemals die Bedeutung habe: „zum Kampf ausziehen", zahlreiche Stellen heweisen, dass es term. techn. für das Heranrücken feindlicher Heerschaaren war vgl. Nah. 2, 2. 1. Reg. 15, 17. etc. Zu dem so gewonnenen Gedanken passt auch trefflich die Begründung: „denn gross ist der Tag Jizre'els" War 1, 4. יום יזרעאל der Tag des Gerichts, wo die Blutschuld am Hause Jehus und an Israel heimgesucht, wo seine Macht vernichtet und das Königthum ausgetilgt wird, so ist damit die Bedeutung dieses Tages doch nicht erschöpft, wie hei andern Proph. יום יהוה nicht nur der Tag der Vernichtung alles Widergöttlichen, sondern zugleich der Wendepunkt zum Bessern, der Anfang der Wiederbringung ist, so auch יום יזרעאל, er ist gross und herrlich, weil er eben den Durchgangspnnkt für die hessre Zeit hildet. Schmoller hält diese Erklärung aus unzureichenden Gründen für unrichtig, nach seiner Meinung wolle der Proph. sagen: eben da, wo nach 1, 4. die Niederlage erlitten, wo der Bogen Israels zerbrochen, werde einst ein Sieg erfochten werden; dazu sammeln sich die Kinder Israels und Jndas unter einem Könige und ziehen herauf aus dem Lande, so liege also hier gewissermaassen das „wohin" zn dem עלו angedeutet. Es ist leicht ersichtlich, dass der Proph. diesen Gedanken so nicht hätte ausdrücken können, die Hauptsache wird dahei in den Text hineingetragen.

Nachdem der Proph. diese Bedeutung von יום יזרעאל nachgewiesen, ist von selhst gegehen, dass auch die heiden andern Kinder mit ihren Namen nicht mehr die Verkündiger des erharmungslosen Gerichts und der Verwerfung sein können, vielmehr aus לא עמי soll עמי, ans לא רחמה soll רחמה werden. Nach dem ganzen Zusammenhang, namentlich nach 1, 6. und 1, 9. können nur die Israeliten, nicht aber die Judäer (Hier., Hitz.) angeredet sein. Hitz. findet hier den Gedanken, dass die Judäer den Israeliten freudig entgegenkommen und sie als Landsleute begrüssen werden, ihm ist also עמי nicht Gegensatz zu לא עמי sondern = قومي. Aher weder findet sich ע ם in dieser Bedeutung, noch lässt רחמה diese Auffassung zu, das kann nicht ein Verhältniss Judas, sondern nur Jahves zu Israel hezeichnen. Dazu kommt endlich, dass diese ganze Auffassung Hitz.'s seine — offenhar irrige — Losreissung von 2, 1—3. von

c. 1. voraussetzt. Der Gedanke von v. 3. kann vielmehr nur sein: in jener Zeit sind sie als Gottes Volk wieder ein Gegenstand göttlicher Liebe und Barmherzigkeit geworden, zu אחותיכם vgl. Ew. 212 b. Aus der Darlegung des Znsammenhangs von 2, 3. nnd 2, 1. 2. ist auch leicht ersichtlich, wie falsch es ist, wenn Lnth., Calv., J. H. Mich. u. a. nach Vorgang der griech. verss. bereits mit v. 3. das zweite cap. beginnen. Hitz. hat Unrecht, wenn er behauptet, dass sich v. 1. 2. eng gegen v. 3. ahschliessen und v. 3. bereits den Uehergang zu v. 4 ff. mache, das ist selbst nach Hitz.'s Erkl. nicht der Fall, da der imper. v. 3. sich an die Jndäer, die impp. v. 4. sich aber an die Israeliten wenden.

2. c. 2, 4—25. Israel's Sünde und Strafe und seine endliche Begnadigung.

Der Proph. legt hier in ansführlicher Rede dar, was er vorher in einer Reihe kurzer nnd räthselhafter Bilder oder anch in eigentlicher Rede nur angedeutet hatte. Der Ahschnitt zerfällt in zwei grössere Theile, im ersten zeigt er zunächst Israels, des Weihes, sündiges Treiben, namentlich ihr Verhalten den Götzen gegenüher, von denen sie ihren Besitz herleitete v. 4—9., sodann entwickelt er die Strafe, darin hestehend, dass Jahve ihr alle diese Güter entziehen und sie wieder nackt nnd hilflos hinstellen wird wie am Tage ihrer Gebnrt v. 5—15. Im zweiten Theil v. 16—25. zeigt der Proph., wie diese Strafzeit doch zugleich eine Zeit der Besserung ist: Jahve schliesst mit Israel einen neuen Bund in Gerechtigkeit nnd Gericht, Liebe und Trene und Israel wird, dann den bisher verkannten Bundesgott erkennen, der sein Land mit Fruchtbarkeit segnet.

v. 4. Rechtet mit enrer Mntter, rechtet, —
denn sie ist nicht mein Weih nnd ich nicht ihr Mann —
dass sie entferne ihre Hnrerei aus ihrem Angesicht
nnd ihren Ehehruch von ihrer Brüste Mitte,
5. damit ich sie nicht nackt ansziehe
und sie hinstelle wie am Tage ihrer Gebnrt
und sie der Wüste gleich mache und sie hinstelle wie dürres Land
nnd sie tödte durch Durst.
6. Und ihrer Kinder will ich mich nicht erbarmen,
weil sie Hnrenkinder sind.
7. Ja gehurt hat ihre Mutter,
Schande getriehen ihre Gehärerin,
denn sie sprach: ich will nachgehen meinen Buhlen,
den Spendern meines Brodes u. meines Wassers, meiner Wolle
und meines Flachses, meines Oels nnd meines Getränkes.

8. Darum siehe ich will deinen Weg mit Dornen verzäunen
und will ihr eine Mauer mauern,
dass sie ihre Pfade nicht findet.
9. Und nacheilen wird sie ihren Buhlen und sie nicht erreichen
und wird sie suchen und nicht finden
und wird sagen: ich will mich aufmachen und zu meinem ersten Manne zurückkehren,
denn besser erging es mir damals als jetzt.
10. Und sie weiss nicht, dass ich ihr gab das Korn und den Most und das Oel
und Silber ihr mehrte und Gold, das sie zum Baal machten.
11. Drum will ich mein Getreide wiedernehmen zu seiner Zeit
und meinen Most zu seiner Frist
und meine Wolle und meinen Flachs will ich entreissen,
damit sie ihre Blösse bedecken sollten.
12. Und nun will ich aufdecken ihre Scham vor den Augen ihrer Buhlen
und Niemand soll sie retten aus meiner Hand.
13. Und ich mache ein Ende all ihrer Freude,
ihrem Fest, ihrem Neumond und ihrem Sabbath
und all ihrer Feier,
14. und ich verwüste ihren Weinstock und ihren Feigenbaum,
wovon sie sagte: „Buhlerlohn sind sie mir, den mir meine Buhlen gaben“
und ich mache sie zum Walde,
dass das Gethier des Feldes sie fresse.
15. Und ich suche an ihr heim die Tage der Baale, da sie ihnen räucherte
und ihren Nasenring und ihren Halsschmuck anlegte
und ihren Buhlen nachging und mich vergass, Spruch Jahves.
16. Darum siehe, ich will sie locken und in die Wüste führen
und ihr zu Herzen reden,
17. und ihr ihre Weinberge von dort geben
und das Thal ʿAkhor („Trübe“) zur Pforte der Hoffnung
und willig wird sie dort sein wie in den Tagen ihrer Jugend
und wie am Tage, da sie heraufzog aus dem Lande Egypten.
18. Und dann an jenem Tage, Spruch Jahves,
wirst du mich rufen: mein Mann
und wirst mich nicht ferner rufen: mein Baal,
19. und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde
dass man sie nicht ferner mit ihren Namen erwähnt,
20. und ich schliesse für sie einen Bund an jenem Tage
mit den Thieren des Feldes und den Vögeln des Himmels
und dem Gewürm der Erde,

und Bogen und Schwert und Krieg will ich zerbrechen
aus dem Lande
und will sie wohnen lassen in Sicherheit,
21. und will dich mir in Ewigkeit verloben,
und will dich mir verloben in Gerechtigkeit und Gericht,
und in Huld und in Barmherzigkeit
22. und verlobe dich mir in Treue,
dass du Jahve erkennest.
23. Und dann an jenem Tage will ich entsprechen, Spruch Jahves,
will ich entsprechen den Himmeln
und sie werden entsprechen der Erde,
24. und die Erde wird entsprechen dem Getreide und dem
Most und dem Oel,
und sie werden entsprechen Jizre'el
25. und ich säe es mir im Lande
und begnadige die Nichtbegnadigte
und sage zu Nicht mein Volk: „mein Volk bist du"
und es wird sagen: „mein Gott".

Str. 1. v. 4—15. Israels Sünde und Strafe.

Hitz., Wünsche u. A. sehen Hosea als den Redenden an, aber vv. wie 5. 8. 10. sind nur im Munde Jahves nicht des Proph. verständlich. Angeredet sind die einzelnen Israeliten und zwar offenbar diejenigen unter ihnen, die noch nicht dem Götzendienst anheimgefallen waren, sondern dem Gotte ihrer Väter die Treue bewahrt hatten. Wenn auch das Volk als Ganzes betrachtet — das ist hier die Mutter, — im Götzendienst versunken war, so haben doch auch hier wohl nicht die 7000 gefehlt, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt hatten, das ist gewiss wie Jesajahs so auch Hoseas Meinung und eine Bestätigung dafür ist die bei beiden Propheten sich findende Anschauung, dass ein Rest durch das Gericht hindurchgerettet wird und den heiligen Samen bildet, aus dem das neue Geschlecht hervorgeht. Mit Absicht wendet der Proph. sich hier an die Einzelnen und fordert von ihnen eine Einwirkung auf's Ganze, nur so kann ja die Umkehr erfolgen, dass das Feuer der Gottesliebe in den Herzen der Einzelnen zunächst zur hellen Flamme angefacht wird. Der doppelte imper. macht die Mahnung eindringlicher: es ist hohe Zeit, bald ist die Umkehr unmöglich. In solchen Zeiten der Verkehrung aller sittlichen Ordnungen, wie sie Hosea erlebte, Zeiten, deren Bitterkeit die treuen Jahve-Verehrer, die sich im Ganzen an dem grossen Verfall schuldlos wussten, doppelt fühlten, mag gewiss manch Einer, der treu am Gesetz hielt, mit Jahve gehadert haben, warum er doch nicht allem Leiden ein Ende mache. Dem gegenüber weist der Proph. darauf hin: nicht mit Jahve sondern mit Israel habe man zu rechten, denn

nicht freiwillig und aus Lust habe er das Unglück gesandt, es sei vielmehr eine Strafe, die ihm abgezwungen ist durch die Sünde des Volkes und die nur mit einer Umkehr desselben aber dann auch sicher weichen werde. Die Worte כי היא וג׳ begründen nicht ריבו (Keil), sondern sind als Parenthese Begründung des Ausdruckes: באמכם, absichtlich sagt Jahve von Israel nicht באשתי, weil es frevelhaft den Bund mit seinem Gott gebrochen, wohl aber bleibt die Gemeinde immer die Mutter der Einzelnen. Nur bei dieser parenthetischen Fassung schliesst sich וחסר וג׳ an, dieser Satz bringt den Zweck des ריבו. Zu den plur. זנונים u. נאפופים zur Bezeichnung des abstr. vgl. Ew. 179a. u. zu der Senkung von o in u vgl. Ew. 88a, נאפופים findet sich nur hier neben נאפים Jer. 13, 27. Selbstverständlich können diese Worte aber nicht bildlich verstanden werden; jenes von der Schminke (Kim., Aharb., fälschlich nach W. auch Hitz.), dies von Schmuckgegenständen, die zu Ehren der Götzen getragen wurden und bis auf die Brust herabhängen, so Hitz. mit Berufung auf v. 15., im Text finden diese Erklärungen keine Stütze, beide Worte bezeichnen vielmehr das gesammte widergöttliche Verhalten Israels vorwiegend seinen Götzendienst; die Art des Ausdrucks erklärt sich aus dem auch hier zu Grunde liegenden Bild von der Ehe. Gesicht und Brust kommen als die Körpertheile in Betracht, an denen das unzüchtige Wesen zunächst zur Erscheinung kommt, ähnlich ist sonst der ausgereckte Hals ein Bild der Hoffahrt vgl. ψ 73, 6. u. Jer. 3, 3. מצח אישה זונה Prov. 7, 13. Vielleicht soll auch zugleich damit darauf hingewiesen werden, wie sie gar kein Geheimniss aus ihrer Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit machen, sondern dieselbe offen zur Schau tragen, ein deutlicher Beweis, wie tief sie gesunken vgl. Jes. 3, 9. Die Aufforderung zur Besserung motivirt nun v. 5. durch den Hinweis auf die Strafe. Nackt und bilflos fand Jahve Israel, er erhob es aus dem Nichts zu seinem Volk dadurch, dass er ihm im Lande Wohnung und Unterhalt gab, gleich wie die Ehe dadurch geschlossen wird, dass der Mann das Eheweib in sein Haus aufnimmt. Zerreisst nun Israel in frevelhaftem Uebermuth den mit Gott geschlossenen Bund, so sollen sie wissen, dass Jahve sie wieder so bilflos macht wie ehedem, dass er sie der Wohnung im Lande und des Unterhaltes beraubt, עֶרְמָה ist fem. zu עֵרֹם, das selbst wieder aus עֵירֹם verkürzt ist. W. leugnet, dass ערמה auf ערר zurückgehe, schon die Verdopplung des מ zeige, dass dies zum Stamm gehöre, vielmehr sei der Stamm ערם = عرم abschälen, bloslegen (ebenso Del. vgl. Commentar zur Gen. p. 134). Aber der von W. angezogene Grund ist jedenfalls unzutreffend, es ist nicht einzusehen, mit welchem Recht aus der Verdopplung des מ geschlossen werden soll, dass dies zum Stamm gehöre, so wenig חרטמים Gen. 41, 24. auf die Wurzel חרטם oder כרמלו Jes. 10, 18. auf כרמל sondern jenes auf חרט, dies auf כרם,

sowenig geht עֲרֹם auf ערם, sondern auf עור verw. ערר, ערה etc., von dieser Wurzel עור ist עירם durch die alte Endung om gebildet und die Verdopplung im מ ist eine euphonische wie in מַחֲמַדִּים, יְכַבְּדִים etc. vgl. Ew. 163c. W. u. Keil haben יום הולדה von der Zeit der Knechtschaft in Egypten verstehen wollen, aber schwerlich ist das richtig. Vergleichen wir Ex. 9, 18. fin.: למן היום מאז היתה לגוי: mit dem entsprechenden Glied in v. 24.: הוסדה, so sehen wir, dass wir offenbar an die Zeit zu denken haben, da Israel zu einem selbständigen Volke ward. Einige beziehen כיום הולדה speciell auf die Zeit des Auszugs und des Aufenthalts in der Wüste, das wäre möglich, denn sachlich fällt für Israel das Geboren werden und das zum Weibe erkoren werden von Seiten Jahves ziemlich zusammen vgl. Hez. 16, 2 ff. In כמדבר und כארץ ציה wollen einige Exegeten ein ב ausgefallen sein lassen, hauptsächlich deshalb, weil nach ihrer Meinung der Proph. hier schon zur Sache fortgeschritten sei, doch zu dieser Annahme ist durchaus kein Grund, ebensowenig hat man nöthig in 5b. das Land als obj. zu nehmen (Hitz.), vielmehr ist wie vorher das Weib obj.: sie will Jahve der Wüste und dem öden Land gleich machen und durch Durst tödten. מדבר ist völlig syn. mit ארץ ציה und zwar ein Bild für die Oede, Unfruchtbarkeit. Auch die Kinder hören um der Mutter willen auf, ein Gegenstand der göttlichen Liebe zu sein v. 6. Wegen לא kann v. 6. nicht von פן v. 5. abhängig sein, er ist ein selbständiger Satz. Der vorhergehende v. hatte nur erst die Besorgniss ausgesprochen, dass Jahve dazu kommen könnte, sie arm und hilflos zu machen, dieser v. verkündigt schon das sichere Eintreffen des angedeuteten Gerichts. In dem Begründungssatz כי המה וג' liegt nicht nur der Hinweis darauf, dass die jetzt lebenden Glieder der Gemeinde aus einem gottentfremdeten Geschlecht hervorgegangen sind, sondern seine rechte Beziehung zum Vorhergehenden erhält der Satz erst dann, wenn er zugleich betont, dass sie auch ihrer eigenen Gesinnung nach untreu und gottlos sind. Schwerlich kann v. 7. eine Begründung von 6b. sein: die Einzelnen sind so, denn das ganze Volk war und ist also beschaffen, ein solcher Satz in zwei Gliedern v. 7. wäre zu langathmig, um einen so einfachen, aus dem Zusammenhang völlig klaren Gedanken von 6b. zu begründen, zudem ist v. 6. ja nur ein Nebengedanke, der dazu dienen will, die Mahnung in v. 4. eindringlicher zu machen. Will man v. 7. an die vorhergehenden vv. anschliessen, so kann er wohl nur den in v. 4. enthaltenen Gedanken motiviren: Rechtet mit eurer Mutter, dass sie ihre Hurerei entferne; v. 5. und 6., die zwar nicht formell aber doch logisch einen Satz ausmachten, begründeten die Mahnung durch den Hinweis auf die etwa eintretende Strafe, v. 7. zeigt sodann das Recht zu jener Aufforderung v. 4. durch die Darlegung ihres unsittlichen Verhaltens; die Anrede ist hier in

v. 7. wieder aufgegehen, weil in der Erklärung die Rede leicbt in die 3. pers. zurückfällt. Möglich wäre aber auch כי v. 7. nicht begründend sondern im Sinn einer Versichrnng entsprechend nnserm dentschen: „ja“ zu fassen, so dass dann v. 7. enger zu v. 8. 9. gehörte, so Ew., Sims. etc. הוביׁשה gehört der Form nach als Hiph. zu יבׁש, der Bedentung nach aher zu בוׁש, das ein doppeltes Hiph. hildet, das eine regulär von עו, das andre von סי. Gewöhnlich hat das Hiph. dieses Zeitworts die Bedeutnng: „beschämt sein, beschämt dastehen“: Jer, 2, 26. 6, 15. 8, 12. 10, 14. Jo. 1, 11. etc., das passt aher hier nicht in den Context, vielmehr hahen wir daran zu denken, dass viele verha, die im Qal einen Zustand oder eine Beschaffenheit hezeichnen, im Hiph. ein thätiges Uehen ausdrücken, so dass also הוביׁש die Bedeutnng hat: „sich schändlich führen, Schande treihen“ Ew. 122c. vgl. Prov. 10, 5. הורחם für das gewöhnliche הרחם. Die perff. bezeichnen die Thaten Israels als ans der Vergangenheit bis in die Gegenwart hineinreichend. v. 7h. zeigt, worin das schändliche Verhalten Israels bestand. Anstatt daran zu denken, dass sie alle Güter von Jahve empfingen, leiteten sie dieselben von den Götzen ah, denn diese, nicht aher Assyrien und Egypten, sind mit מאהבי gemeint. Diese Verkehrung der Verhältnisse war die Wurzel all des Verderhens, in das Israel gesnnken. Die hier aufgezählten Gaben zerfallen in drei Theile: לחמי ומימי gehen auf die Nahrung, צמרי ופשתי auf die Kloidung nnd שמני ושקויי auf das, was üher beide hinausliegt, die Lebensgenüsse. Das lässt auf eine Zeit verhältuissmässigen Wohlstandes schliessen, wie sie ja in der That zur Zeit Jeroheams II. im Nordreich hestand. v. 8. 9. hringen nun die Strafe für dies ihr gottloses Verhalten. Alle jene Güter, die sie als Gahe ihrer Buhlen betrachteten, will Jahve ihnen entziehen, er will sie in solche Noth stürzen, dass sie weder ans noch einwissen; wenn sie dann vergeblich bei ihren Götzen Hilfe suchen werden, werden sie in sich gehen und wieder zn Jahve umkchren. Dem v. 8. liegt das Bild eines Wandrers zu Grunde, der sich plötzlich durch ein ihm entgegentretendos Hinderniss, eine Dornhecke oder Manern, an der Fortsetznng soines Weges verhindert sieht, so wird's auch mit Israel sein vgl. Ij. 3, 23., erst v. 11. zeigt dentlich die hier nur erst angedeuteten Strafen, לכן weist zurück anf v. 7.: von den Götzen hatten sie alle ihre Gaben ahgeleitet nnd die feste Ahsicht ansgesprochen ihnen nachzufolgen, drum wird Jahve v. 8. auf diesem Weg sie Schwierigkeiten finden lassen, die ibnen die Augen über das Verderbliche ihrer Handlnngen öffnen werden. In der Lehendigkeit der Darstellnng geht der Proph. hier hei der Ankündigung der Strafe zur Anrede ühcr, fällt aher sofort wieder in die 3. pers. znrück. In ה von גדרה haben der complutensische Text, der cod. babylon. ehenso verschiedene edd. wie Jahlonski, Michaelis ein Mappik,

auch die arab. Uebers. in cod. Hunt. 206. (واجدر جدارها) fasst ה־ als suff., es ist demnach zu übersetzen: ich mauere ihre Mauer d. h. eine Mauer für sie. Nehme man ה— nicht als suff., so wäre betreffs des את zu vergleichen Jes. 41, 7. 50, 4. etc. Ew. 277d. 2. In Folge ihrer Noth werden sie sich freilich zunächst mit um so grösserem Eifer dem Götzendienst hingeben, — daher der Intensivstamm רִדַּף, — werden mit Opfern aller Art sich ihnen nähern, um sie zur Rettung zu bewegen, aber es ist alles umsonst, grade durch diese Noth, in der Israels Götzen sich völlig theilnahmslos verhalten und ihnen einen Ausweg nicht zeigen, erkennt es, was es an der Gemeinschaft mit Jahve gehabt. Der Ausdr. v. 9a. ist durch das Bild v. 8. veranlasst: weil Jahve ihnen Hindernisse in den Weg gestellt, können sie die Götzen nicht erreichen. In v. 9b. tritt zuerst der v. 16 ff. weiter ausgeführte Gedanke hervor, dass die Strafe, die Jahve über Israel verhängt hat, nicht nur im Dienst der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes steht und somit die Aufgabe hat die Sünde zu sühnen, sondern ein Hauptzweck des von Gott verhängten Uebels ist nach unserm Proph. der, eine Zeit der Besserung und der Umkehr herbeizuführen, es steht also hier im Dienste der erziehenden göttlichen Liebe, unserm Proph ist eben Gott nicht nur der heilige, der für die Sünde ein verzehrendes Feuer ist, er ist ihm auch der heiligende, der sein Volk dem Ziel der Vollendung: ein heiliges Volk zu sein, entgegenführt.

v. 10—15. greift der Proph. noch einmal auf ihre Sünde zurück, um eine ausführlichere Darlegung der Strafe daran zu knüpfen und so jene Andeutung aus v. 8. zu ergänzen. ותיא לא ידעה will Ew. fragend fassen, aber ohne Grund, auch als affirmativer Satz fügt er sich gut in den Zusammenhang. Der Proph. erinnert hier noch einmal an ihren Grundirrthum v. 7., je mehr ihr Wohlstand gewachsen war, um so mehr hatten sie sich der Schwelgerei und dem Götzendienst hingegeben 10, 1. 13, 6., weil sie eben vergassen, dass Jahve ihnen alle diese Güter gegeben, jetzt will er sie von diesem Grundirrthum heilen, indem er ihnen diese Güter entzieht. אנכי hebt scharf das Subj. heraus: ich und kein andrer war es. דגן, תירוש, יצהר haben als die hauptsächlichsten Landesproducte Pal.'s den Artikel vgl. v. 24. Jo. 2, 19. Dadurch dass Jahve sie überreich mit solchen Erzeugnissen ihres Landes segnete, mehrte er auch ihr Silber und Gold. Mit dem Schluss von v. 10. verlässt der Proph. das Bild Israels als des untreuen Weibes. Die Worte עשו לבעל nimmt Sims. absolut und übers.: „sie opfern dem Baal", das perf. würde die aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart fortdauernde Handlung bezeichnen. Sims. beruft sich für seine Erklärung von עשה auf die von Ges. thes. p 1076. angeführten Stellen, aber in ihnen bezieht sich עשה nicht auf das Opfern selbst sondern auf die Zubereitung des Opfers. Daher haben

Heng., Keil, W. u. A. diese Erkl. aufgegeben, sie fassen עשו לבעל als Relativs zu זהב und dies selbst machen sie noch von הרביתי abhängig, sie übers.: „und das Gold, das sie für den Baal verwendeten". Ohne Zweifel kommt עשה in dieser Bedeutung vor vgl. Ex. 27, 3. 2. Chr. 24, 7., auch der von Sims. erhobene Einwand, dass das Obj. zu עשה fehle, ist gegenstandlos vgl. ψ 7, 16. ויפל בשחת יפעל, so dass sprachlich der Erklärung nichts entgegensteht: Gold und Silber, das Israel für die Erzeugnisse seines Landes empfing, verausgabte es für die Erhaltung und Verschönerung des Baalcultus. Aber trotz alledem ziehe ich es vor, den Relativsatz עשו לבעל allein auf זהב zu beziehen, darauf scheint einerseits die Stellung, andrerseits aber auch die Accentuation zu deuten; in unsern edd. hat לָה Tebir, im cod. Babyl. Zaqeph., עשה würde dann nach Jes. 44, 17. zu erklären sein: „und Gold, das sie zum Baal machten" (Hitz., Ew. u. a.). Der Artikel vor בעל steht dieser Auffassung nicht entgegen (Keil): eben der Baal ist gemeint, den sie anbeten. Auch der andre Grund Keils ist hinfällig, dass הבעל eben nicht ohne Weiteres Statue Baals sein könne, 13, 2. zeigt die Nichtigkeit dieses Einwandes, dort sagt der Proph. von den Götzen: מעשה חרשים כלה: sie sind ihm nichts als Menschenwerk, ein Befragen derselben ist ihm nach 4, 12. nur ein Befragen des Holzes, und er stellt für die Zeit der Bekehrung es in Aussicht, dass Israel dann zu dem Machwerk seiner Hände nicht mehr sagen werde: אלהינו vgl. 14, 4. Einen trefflichen Gegensatz zum Vorgehenden bildet dieser Schluss des v.: Jahve gab ihnen Silber und Gold und sie machten daraus — den Baal. Für solchen Frevel kann die Strafe nicht ausbleiben, so folgt denn v. 11 ff. die ausführliche Darlegung derselben: die Güter, die Jahve ihnen gegeben, wird er ihnen wieder entziehen und damit hören von selbst die Feste, die man Jahve aus Dankbarkeit für den empfangenen Segen feierte, anf. Umsonst bestreitet W. dass אשובה ולקחתי hier heisse: „ich werde wieder nehmen". Dieser Fassung soll Waw mit perf. consec. entschieden widerstreiten, aber warum, ist nicht einzusehen, die hier sich findende Constr. entspricht durchaus den Sprachgesetzen vgl. Jer. 12, 15. Ew. 285a. Freilich soll nicht die Wiederholung derselben Handlung sondern die Zurücknahme der Güter, die Jahve ihnen gegeben, ausgedrückt werden. Dass שוב in diesem Sinne gebraucht werden kann, ist unzweifelhaft, Sims. weist auf Stellen wie Gen. 26, 18. 2. Reg. 21, 3. 24, 1. Jer. 18, 4., welche beweisen, dass hier bei שוב „sich der Begriff der Wiederholung der Handlung nur so festhalten lässt, dass die Beschäftigung mit demselben Objecte wiederholt, wenn auch in entgegengesetzter Weise vorgenommen erscheint". Die LXX. ebenso Hier., W. fassen אשוב absolut, der letztere erklärt: ich werde zurückkehren, d. h. ich werde in Zukunft davon absehen, mich als Wohlthäter und Segenspender

Israels zu beweisen, aber dieser Gedanke konnte so schwerlich ausgedrückt werden. Absichtlich heisst's hier nicht הדגן etc. vgl. v. 10., sondern דגני etc., um damit dem לחמי ומימי וג"ר der Israeliten v. 7. entgegenzutreten. Die suff. in עתו und מועדו gehen auf דגני und תירושי: zu der Zeit, wo diese Früchte reifen und man sie mit Sicherheit erwartet, wird Jahve sie unvermuthet nehmen, damit sie um so deutlicher Jahves strafende Hand erkennen. Der inf. לכסות schliesst sich nicht an הצלתי an, sondern unmittelbar an צמרי ופשתי und drückt den Zweck aus, dem diese dienen sollten vgl. Gen. 24, 23. מקום לנו ללין. Treffend ist die Drohung grade mit diesen Worten geschlossen: hat Jahve sich von den Israeliten getrennt, dann werden sie in ihrer ganzen Nacktheit und Blösse dastehen. Darauf weist v. 12. noch ausdrücklich. Oft gebraucht der Proph. wie hier עתה zur Bezeichnung des nun eintretenden Wendepunktes. Mei. n. Sims. führen das ἅπ. λεγ. נבלות, das offenbar synonym mit ערוה v. 11. ist, auf die Wurzel נבל „sich ausdehnen, aufschwellen" zurück, aber mit Unrecht, es kommt vielmehr von נבל schlaff, welk sein, dieser Begriff geht dann über in den: „thöricht sein" und von ihm leitet sich für das Pi. die Bedeutung ab: „gering achten" Mikh. 7, 6., „beschimpfen, schänden" Nah. 3, 6. Jer. 14, 21. Den Götzen, um deren Gunst sich Israel so sehr bemühte, oder vielmehr den umliegenden Völkern als den Vertretern des Heidenthums wird Israel ein Gegenstand des Spottes werden vgl. Jer. 13, 22 ff. Hez. 16, 37. und aus solchem über das Volk kommenden Gericht giebt's keine Rettung, das sagt 12b., zugleich erinnert der Schluss wohl an die Ohnmacht dieser Götzen, die, wenn sie auch wollten, doch Jahve gegenüber machtlos sind. Ist ihnen so alles wieder entzogen, womit sie Gott bisher gesegnet, dann hören auch alle Feste, die Tage der Freude, an denen es seine Dankbarkeit kund thun sollte, auf, darauf weist v. 13 ff. Durch das voraufgestellte כל משושה werden חגה etc. ihrem Character nach bezeichnet. Unter חגים versteht das Gesetz die drei grossen Wallfahrtsfeste, an sie ist auch wohl hier zu denken. Sie stammen jedenfalls aus vormosaischer Zeit und standen mit der Ordnung des Ackerbaues und dem ganzen Naturleben in engem Zusammenhang und erst im Lauf der Zeit erhalten sie ihre historische Beziehung, sie fehlt im A. T. für das Wochenfest noch gänzlich und auch das Laubhüttenfest hatte sie zur Zeit von Ex. 23. noch nicht, schärfer als beim Mazzothfest hat sich bei ihm die agrarische Deutung dem Gedächtniss des Volkes eingeprägt, wir wissen, dass dies immer ein Fest der ausgelassensten Freude war, es wird wohl auch gradezu „das Fest" genannt vgl. Sakh. 14, 16—19. 1. Reg. 8, 2. 2. Chron. 7, 8 ff. vgl. Hos. 12, 10.; zu חדשה vgl. Num. 29, 6. 1. Sam. 20, 5. 18. 24. שַׁבָּתָהּ von שַׁבָּת einer Form, die nach Analogie von קָטֶל gebildet sein soll, so dass es eigentlich wäre: „der

Feiernde", (Ew.) aber gegen diese Erklärung spricht 1) dass dies Wort meist gen. fem. ist, 2) dass Qames in ihm nicht unwandelbar ist, was es doch sein müsste. Noch weniger ist natürlich an eine Contraction aus שִׁבעַת zu denken, vielmehr ist's aus שַׁבָּתַת zusammengezogen: „die feiernde Zeit". So wird klar, warum שִׁבת gen. fem. ist und wenn es bisweilen als masc. gebraucht wird, so erklärt sich dies aus einer Zeit, wo man sich über die Entstehung des Wortes nicht klar war, so begreifen sich auch Formen wie שַׁבָּתִי, שַׁבְּתוֹת vgl. Olsh. 183c. Böttcher 621, 4. מועד ist umfassender als חג, die Priestergesetzgebung kennt sieben מועדים, aber nur drei חגים vgl. Lev. 23. Aehnliches wie hier hatte schon der ältere Zeitgenosse des Propheten, Amos, ihnen verkündigt Am. 8, 10. vgl. Jer. 7, 34. Thren. 1, 4. 5, 15. Alle solche Freude verstummt, weil Jahve Weinstock und Feigenbaum verwüstet v. 14. vgl. Jo. 1, 7. 12. Jer. 5, 17. Der Relativs. hat wohl zugleich den Zweck solch' Gottesgericht zu begründen: eben darum trifft diese Verwüstung grade sie, weil sie ihre Früchte als Gaben ihrer Götzen ansehen. Statt des nur hier sich findenden אתנה hat der Proph. sonst אתנן, damit nennt er die Sache beim rechten Namen und spielt auf ihre Rede v. 7. an. Die Weinberge pflegte man mit Hecken und Zäunen zu versehen, um sie gegen Verwüstung durch die wilden Thiere zu schützen, das wird nun anders hier in Israel, zum Walde werden diese Pflanzungen d. h. ohne Schutz und Pflege werden sie aufwachsen, so dass die Thiere des Feldes ungehindert ihr Zerstörungswerk vollführen können vgl. Jes. 5, 6. 7, 23. Mikh. 3, 12. חַיָּה ist coll. und חית השדה Gegensatz zu בהמה, dem gewöhnlichen Ausdruck für die Hausthiere. Die LXX. übers., als hätten sie für ליער vielmehr לעד gelesen, diese Lesart ist ebenso werthlos wie der am Schluss des v. sich findende Zusatz *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς*, schon Hier. verwirft ihn, er ist jedenfalls aus v. 20. hierher gekommen. Unter ימי הבעלים verstehen die meisten Exegeten jene v. 13. genannten Festtage, das wäre möglich, aber am besten denkt man doch wohl bei diesem ganz allgemeinen Ausdruck an die Zeit ihres Baalsdienstes überhaupt. Der plur. הבעלים bezeichnet selbstverständlich nicht die einzelnen Baalstatuen (Ges.), sondern die nach den Orten ihrer Verehrung oder sonst unterschiedenen Baale. בעל war der den nördlichen Semiten gemeinsame Name, mit dem sie ihre höchste männliche Gottheit bezeichneten, auch die Israeliten nannten einst ihren Gott so, wie die mit בעל zusammengesetzten Eigennamen aus der älteren Zeit beweisen. Wohl identisch mit בעל ist das babylonische בֵּל Jes. 46, 1. Jer. 50, 2. 51, 44, die hier erfolgte Beseitigung der Gutturalis lässt sich auch sonst im Assyrisch-Babylonischen nachweisen vgl. Schrader Studien und Kritiken 1874. p. 335 ff., Baudissin in Herzog R. E. II. p. 35 ff. u.

Schlottmann in Riehms biblischem Wörterbuch p. 126. Unzweifelhaft war dieser Baal ursprünglich Sonnengott, das beweisen sowohl die ihm errichteten חמנים Lev. 26, 30. Jes. 17, 8. 27, 9. etc. als auch der vielfach auf phoenicischen Inschriften sich findende Name בעל חמן, das zeigt auch die Thatsache, dass der einst im heutigen Baalbek in Syrien, dem Heliopolis der Griechen, verehrte Baal offenbar mit Helios identificirt wurde. Als Sonnengott vereinigte Baal in sich sowohl die segen- als auch verderbenbringende Kraft der Sonne, ihm, sofern er das zerstörende Princip repräsentirte, wurden Menschenopfer dargebracht um ihn zu versöhnen, das wissen wir, auch abgesehen von Jer. 19, 5. u. 32, 35., aus verschiedenen uns erhaltenen Nachrichten über solche dem Baal in Carthago dargebrachte Kinderopfer, vgl. den Mythus in Euseb. praep. evang. I, 10., nach dem Baal selbst, als er auf Erden wandelte, seinen Sohn opferte. Mit diesem Baal-Bel waren sowohl der ammonitische Moloch als der moabitische Kamos identisch. Im A. T. finden sich die verschiedensten Differenzirungen dieses einen Baal und zwar theils nach den Orten seiner Verehrung theils nach einer in ihm zur Darstellung kommenden Eigenthümlichkeit vgl. בעל ברית, בעל זבוב, בעל מעון, בעל צפון etc, auf diese einzelnen Differenzirungen des Baal bezieht sich unser plur. הבעלים. Das impf. steht zum Ausdr. der dauernd ausgeübten Handlung. Das Räuchern zu Ehren heidnischer Götter wird auch sonst oft erwähnt, es scheint eine besonders hervorragende Rolle im heidnischen Cultus gehabt zu haben vgl. Hos. 4, 13. Jer. 44, 15. 2. Reg. 17. 11. Fraglich kann die Auffassung von אשר sein, bezieht man es mit להם auf הבעלים, so kann jedenfalls nicht ותעד Fortsetzung von תקטיר sein, diese Erklärung scheitert an ותלך וג״ו, welcher Satz sich dann an die vorhergehenden nicht anschliesst (gegen Sims., Schmoll), in diesem Fall muss man mit Ew. ותעד als Fortsetzung von ימי הבעלים ansehen vgl. zur Constr. Am. 3, 9. 10. Nimmt man ותעד, ותלך als Fortsetzung von תקטיר, was grammatisch das Natürlichste ist, dann muss man אשר als acc. temp. auf ימי beziehen, was ja sprachlich völlig unbedenklich ist, von einem zu ergänzenden בם (Sims.) kann keine Rede sein. Das Einzige, was sich gegen diese Auffassung geltend machen liesse, wäre das, dass man eher eine umgekehrte Stellung von תקטיר u. תעד erwartete, schwerlich aber kann das entscheidend sein, zumal ja gar kein Grund vorhanden ist ותעד nur vom Schmücken zum Zwecke der gottesdienstlichen Handlung zu verstehen. נזם ist wohl meist der Nasenring vgl. Jes. 3, 21. Hez. 16, 12., aber es kann auch den Ohrring bezeichnen vgl. Gen. 35, 4. (falsch citirt W. Hez. 16, 2.)*). חליה fem. zu חלי Prov. 25, 12. Cant.

*) Ohne Grund behauptet W., dass in Ges. H. W. B. unrichtig das arabische زلم bei נזם herangezogen sei, denn ohne Zweifel sind die

7, 2., es ist synonym mit dem arab. حَلْيٌ, einem aus edlen Metallen oder Steinen bestehenden Halsschmuck vgl. die Erklärung Firnzabadi's. Im scharfen Gegensatz zu diesen Worten, die ihre Bemühungen im Dienste der Götzen etc. zeichnen, steht der Schluss des v. Das Obj. ist vom verb. getrennt und voraufgestellt, um so ihre Undankbarkeit um so schärfer hervortreten zu lassen: ihn, der ihnen alle diese Güter gegeben und sie mit Barmherzigkeit überschüttet vgl. v. 10., vergessen sie. Und das ist nicht etwa das Urtheil eines dem Irrthum ausgesetzten Menschen, nein so spricht Jahve selbst. נְאֻם der stat. constr. eines part pass. von נאם verw. mit נהם dröhnen, brummen, dann leise sprechen, es ist term. techn. der proph. Sprache = griech. χρηματισμός, meist findet es sich wie hier am Ende eines Absatzes oder einer Rede, bisweilen ist es parenthetisch eingeschoben Gen. 22, 16. Am. 9, 12. 13., sehr selten steht es am Anfang einer Rede Num. 24, 3. 4. 15. 16. Prov. 30, 1. 2. Sam. 23, 1.

2. Str. v. 16—25. Der Proph. weist nun ausführlicher nach, wie diese Strafzeit zugleich eine Zeit der Besserung und Läuterung ist, durch sie wird es wieder möglich, dass Jahve das Volk von neuem segnet. Der schon oben berührte Gedanke tritt in diesem Abschnitt auf's deutlichste hervor, dass nämlich die Uebel, die Gott sendet, nicht nur eine Gabe seiner vergeltenden Gerechtigkeit sondern zugleich seiner Liebe sind, durch sie sucht er zu erreichen, was er durch Freundlichkeit und Güte nicht vermochte, nämlich das Volk zurückzuführen zur wahrhaftigen Liebe und Treue. Rosenm., Stuck u. a. wollen לכן v. 16. advers. fassen wie لَكِنْ und لَكِنَّ, aber diese Bedeutung hat es an keiner der von Rosenm. angeführten Stellen, weder Jer. 16, 14. 30, 16. noch Hez. 39, 25., auch nicht Gen. 4, 15. (Stuck), es folgert vielmehr immer und entspricht so unserm: „darum", „desshalb". Die Anknüpfung an das Vorhergehende kann nun aber nicht die sein, dass der Proph. sagt: darum weil Israel um seiner Sünde willen gestraft in einen Zustand der Noth versetzt worden ist in der Weise, dass es sich nach dem Glück in der Gemeinschaft mit mir sehnt, so werde ich sie locken (Schmoll), von dieser Wirkung der Strafe, aus der לכן folgert, sagen die vorhergehenden vv. nichts, vielmehr ist לכן hier dem in v. 8. 11. coordinirt: es folgert also aus der Sünde Israels auf die Strafe, nur dass der Proph. nicht bei ihr stehen bleibt, sondern sein Hauptaugenmerk darauf richtet, den pädagogischen Zweck der Strafe zu zeigen. Absichtlich ist hier wieder das subj. אנכי herausgehoben, so bildet v. 16. einen schönen Gegensatz zu

---

Wurzeln נזם, זמם; زمّ; ܙܡ; Hመመ, Θመመ mit einander ververwandt.

v. 15b.: mich vergass sie, ich aber vergesse sie nicht, sondern führe sie in die Wüste und höre auch während der Zeit der Strafe nicht auf, ihr meine Liebe zu beweisen. פתה wird häufig in übertragener Bed. gebraucht: „empfänglich sein für die Eindrücke und Einwirkungen der Aussenwelt“ vgl. פתי, im Pi.: „jemand offen d. h. für etwas empfänglich machen“, steht sensu bono = „überreden“, sensu malo = „verführen“, hier natürlich in jenem Sinn: Jahve will sie empfänglich machen für seine Einwirkung, sich bei ihr Gehör verschaffen. Bei המדבר hat Hosea offenbar an die arabische Wüste gedacht vgl. 17., in die Israel nach seinem Aufenthalt in Egypten zog. Hier in der Wüste, dem Ort der Oede und des Mangels, tritt alles das ein, was vorher v. 11 ff. gedroht ist, jetzt ist Jahves Eheweib aus dem gelohten Lande, dem Hause Jahves vgl. 8, 1. 9, 15. getrieben, jetzt sind ihm alle die Güter entzogen, die es als Gabe der Götter ansah und damit ist auch jeder Grund zu Freude und Juhel ihm genommen. So ist die Wüste der Ort der Strafe für Israels Sünden, drum konnte Hosea den v. mit לכן anknüpfen. Aber damit ist die Bedeutung der Wüste für Israel nicht erschöpft, mehr noch kommt hier in Betracht, dass diese Wüste jetzt wie ehedem zugleich der Ort der Läuterung und Besserung ist: aller Güter beraubt wird es umkehren zu seinem Gott (v. 9.), wird es empfänglich werden für seine Einsprache und jede Verbindung, die es bisher mit den Götzen unterhalten, aufgeben. Keil freilich hat diese doppelte Bedeutung der Wüste bestritten: das Führen in die Wüste sei keine Strafe sondern Erlösung aus der Knechtschaft, aber 12, 10. weist die dort gedrohte Strafe: עוד אושיבך באהלים offenbar auf die Wüste als Ort der Strafe und auch der sofort folgende v. 17.: ונתתי ..... לה את עמק עכור לפתח תקוה ist ja nur in diesem Fall verständlich, zudem giebt ja auch Keil selbst zu, dass die Zeit der Führung durch die Wüste in den Tagen des Mose, die bei diesen Worten dem Proph. vor Augen steht, ebenfalls als eine Zeit der Prüfung und Versuchung in Betracht kommt, wo der Herr sein Volk demüthigte und durch Mangel und Entbehrung zur Erkenntniss seiner Hilfsbedürftigkeit brachte. Insofern die Wüste Ort der Besserung ist, fügt der Proph. sofort an: und ich will ihr zu Herzen reden, sie trösten durch freundlichen Zuspruch vgl. Gen. 34, 3. 50, 21. Jes. 40, 1. 2., vor allem aber durch Thaten des Erbarmens, auf die sofort v. 17. weist. Wie Hitz. v. 16. falsch davon versteht, dass Jahve sein Volk berede, sich in die Wüste zu flüchten, um sich so den Feinden zu entziehen, so ist auch seine Erkl. von v. 17a. falsch, er fasst die Worte als Ironie, denn in der Wüste gebe es ja keine Weingärten, höchstens einige verlorene Reben. Abgesehen davon dass man nicht sieht, was diese Worte als Ironie hier in diesem Zusammenhang sollen, sagt der Proph. ja gar nicht, dass er in der Wüste Israel Weingärten

geben werde, sondern משם von dort d. h. von der Wüste aus, sie müssen in diese, aber von hier aus wird eine neue Zeit für sie anbrechen: sie werden umkehren zu ihrem Gott, so dass er ihnen von dieser Wüste aus ihre alten Besitzthümer zurückgeben wird, absichtlich sagt auch der Proph. darum כרמיה: ihre Weinberge, die ihnen nur wegen ihrer Untreue entzogen sind. Alle andern Erklärungen sind abzuweisen, so Drus, Mang., die משם von der Zeit verstehen wollen, in welcher Bedeutung es sich nirgend findet; völlig verfehlt ist die von Sims. nach dem Vorgang von Arnheim (Zunz, Bibelübersetzung) gegebene Erklärung: „und ich mache ihr daraus ihre Weinberge", weder wird durch das zweite Glied für נתן die Bedeut. „machen" (Sims.) gefordert, noch erträgt משם diese Auffassung, — denn 1. Reg. 17, 13. ist doch noch andrer Art, — noch endlich will der sich so ergebende Gedanke sich recht in den Zusammenhang fügen. Wenn, wie Sims. meint, schon die Wüste zum Fruchtgefilde wird, was soll dann der Gedanke 17b., dass das Thal ʿAkhor für Israel zum Thal der Hoffnung wird? Das konnte doch nur in dem Fall geschehen, dass Israel nicht in der Wüste blieb, sondern durch das Thal nach Palästina zog. ʿAkhor lag in der Nähe von Gilgal und Jericho und zwar an der Nordgrenze des Stammgebietes von Juda (Jos. 15, 7.), nicht aber auf der Grenze zwischen Ephraim u. Benjamin (W.). Nach Hier. onomasticon soll es nördlich von Jericho gelegen haben, das ist aber nach Jos. 15, 7. schwer möglich, darnach müssen wir es mit Keil offenbar südwestlich von Jericho suchen. Hier wurde ʿAkhan, der sich an dem gebannten Gute Jerichos vergriffen hatte und so der Urheber jener Niederlage der Israeliten bei ʿAi geworden war, gesteinigt, man soll ihm dabei zugerufen haben: מה עכרתנו יעכרך ה', davon soll das Thal seinen Namen haben: עכור d. i. Verwirrung, Betrübniss vgl. Jos. 7, 24. 26. Wie hier so ist dann auch Jes. 65, 10. sprichwörtlich עכור als Unglücksstätte gebraucht. Gleich nach dem Ueberschreiten des Jordan mussten die Israeliten durch dies Thal ziehen, so wurde es ihnen schon damals gewissermaassen eine Pforte der Hoffnung, die sich ihnen bei der Besitznahme des Landes erfüllte. Das soll sich wiederholen: noch einmal soll Israel dies Thal durchziehen und so von Neuem in den Besitz des verheissenen Landes kommen vgl. ψ 84, 7. Bei dem folgenden וענתה haben LXX., Symm. etc. an ענה = عنا gebeugt sein gedacht, aber diese Erkl. passt nicht in den Zusammenhang. Andre wie Umbr., de W., Rück., Sims., W. etc. übersetzen nach Vorgang von Chald.*), Hier., Saad.: „und sie

*) Chald. hat: ויתנהון תמן למימרי כיומי קדם was sowohl Rosenm. wie W. übers.: et dedent se verbo meo, sie leiten es also fälschlich von נתן ab, während es vielmehr von תנה ثنى II. IV. „laut

wird dort singen wie in den Tagen ihrer Jugendzeit", so dass damit ein Gegensatz zu v. 13. gewonnen wäre nnd der Proph. auf jenes Moselied Ex. 15. znrückblickte. Die Behauptnng W.'s dass diese Auffassung deshalb gefordert werde, weil dem Proph. hier durchweg Thatsachen aus der früheren Geschichte vor Augen schweben, ist unhaltbar, gab es denn nichts als jenes Ereigniss Ex. 15, woran der Proph. hätte denken können und beweist nicht grade כימי wovon das parallele כיום seine nähere Bestimmung empfängt, dass der Proph. hier nicht an einen einmaligen Act gedacht haben kann sondern, wie Hitz. richtig sagt, an einen während des Zuges durch die Wüste dauernden Zustand? Sodann findet sich auch ענה nicht vom Singen überhaupt sondern vom Wechselgesang nnd alle Stellen, wo es in dieser Bedeutung gebraucht ist, lassen keinen Zweifel über seine Auffassnng, das ist anders hier, wo dasselbe verbum bald daranf v. 23—25. so oft wiederkehrt und wo es sicher nicht „singen" sondern vielmehr „entsprechen", „willig sein" heisst, diese vv. 23—25. legen auch für nnser ענתה v. 17. diese Bedeutung nahe, wie anch schon Aqu. das verb. gefasst hat. שמה weist zurück anf משם, es bringt so dieser Schl. nach, dass Jahve nicht nur sich von Nenem zn Israel in Huld nnd Freundlichkeit herablässt, sondern dass auch Israel selbst jetzt ein anderes geworden und willig auf Gottes Absichten nnd Gedanken trotz der augenblicklichen Noth eingeht. Was unter ימי נעוריה zu verstehen, zeigt deutlich das parallele Glied, es ist die Mose-Josua-Zeit, in der Israel zu einem selbständigen Volke heranwuchs. In einigen edd. hat נתתי den Ton auf der penultima behalten, offenbar um nicht zwei Tonsilben zusammenstossen zn lassen, in der Baer'schen Ansgabe ist נתתי anf ultima betont. Die vv. 18—22. zeichnen weiter das Bild der glücklichen Zuknnft: Israel wird wieder zu Jahve in das rechte Verhältniss treten und Jahve wird sich wieder auf's Neue mit seinem Volke vereinen. ביום ההוא v. 18. nimmt anf die v. 17. geschilderte Zeit Bezug. Insofern der Name Ausdruck des Wesens ist, weist v. 18. darauf hin, wie sie in jener Zeit belehrt sein werden über den Unterschied zwischen Jahve, dem Gemahl Israels, nnd allen andern Göttern. Sims. nach Raschi wollte בעל als appellat. fassen: Eheherr so dass der v. sagte: „Israel werde nun in das rechte Verhältniss zn dem in freier und vertrauensvoller Liebe von ihr zn nmfassenden Jehovah als ihrem Ehegatten znrückkehren, nicht aber in Furcht als ihrem Herrn unterthan sein". Aber הבעלים v. 19. sowie die vorhergehenden vv legen es doch wohl nahe, בעל auch hier als nom. propr. zn fassen. Freilich fraglich kann dann der Sinn sein. Die Einen wie Bandissin H. R. E. II. p. 134., Duhm. u. a fol-

---

preisen" herzuleiten ist vgl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 1865. p. 223 f.

gern aus dieser Stelle, dass damals noch Jahve Baal genannt sei, wie das ja für die ältere Zeit unzweifelhaft feststeht, aber diese Auffassung ist bedenklich, namentlich wegen des in den Tagen des Ahab von Seiten des Elias gegen den Baalsdienst geführten Kampfes, nach welchem die Bezeichnung Jahves als Baal kaum begreiflich erscheint; andere finden hier Baalsdienst überhaupt angedeutet, so Nestle die israelitischen Eigennamen p. 123 f., nur darf man jedenfalls nicht wie er übersetzen: du sollst rufen אישי und sollst nicht mehr statt meiner (לי) rufen בעלים (LXX.). Mit Sicherheit wird sich hier schwer entscheiden lassen, das Wahrscheinlichste ist es, dass der Proph. diese Worte mit Bezug auf die Verehrung Jahves in der Form des goldenen Kalbes geschrieben. Diesen also seiner Geistigkeit entkleideten und in die Sphäre der Sinnlichkeit herabgezogenen Gott kann der Proph. nicht als Jahve anerkennen, er ist ihm mit Baal identisch, einst kommt die Zeit, wo auch Israel diesen Unterschied erkennen und solcher Erkenntniss im Namen Gottes Ausdruck geben wird. Jedenfalls völlig verfehlt ist die Auffassung Hitz.'s von dieser Stelle, nach ihm ist das Ziel der ingeniösen Allegorie, dass überhaupt im gemeinen Leben z. B. wenn das Weib seinen Gatten anredet (?תקראי לי), jener Name unseligen Andenkens vermieden werde. Abgesehen von allem andern scheitert diese Erklärung schon an der appellativen Fassung von בעלי. In jener Zeit hört aber auch v. 19. jede Form des Baalsdienstes auf. Der v. hat auffallende Aehnlichkeit mit Sakh. 13, 2., der wohl in Anlehnung an den unsern geschrieben ist. Die folgenden vv. weisen nun auf den äussern Segen, der aus diesem neu wiederhergestellten Verhältniss Jahves zu Israel hervorgeht. Fruchtbarkeit des Landes und Friede, das sind die zunächst hervortretenden Züge in dem Bilde der gesegneten Zukunft. כרת ברית = *ὅρκια τέμνειν* der term. techn. für die Bundesschliessung, offenbar gewählt mit Rücksicht auf das Zerschneiden des Opferthieres, das bei der Bundesschliessung dargebracht wurde. להם kann natürlich nur dat. commodi sein; es dem صفة مقدّمة entsprechend aufzufassen: „ein ihniges Bündniss d. h. ein Bündniss, das sie betrifft" (W.), davon kann für das Hebräische keine Rede sein. חית השדה im Gegens. zu בהמה umfasst sowohl die reissenden Thiere als auch überhaupt die im Freien lebenden Thiere, die dem Menschen schaden können, indem sie Erndte, Weinberge etc. verwüsten, רמש bezeichnet das am Boden kriechende Gewürm, Schlangen etc. mit Einschluss der kleinen Thiere, bezieht sich auch wohl auf die im Meer sich regenden. Mit all' diesen Thieren schliesst Gott zu Gunsten der Israeliten einen Bund, er legt ihnen damit die Verpflichtung auf, nicht mehr verheerend über das Land hereinzubrechen sondern vielmehr ihnen dienstbar zu sein vgl. Jes. 11, 6. Hez. 34, 25. Aber auch von den Men-

schen wird Israel nichts zu fürchten haben, sicher wird es im Lande wohnen, so dass alle Kriegswerkzeuge vernichtet werden מלחמה ist per zeugma mit אשבור verbunden vgl. ψ 46, 10. 76, 4. etc. Aehnlich wie hier Hosea redet der Verf. von Sakh. 11, 10. von einem Bunde, den Gott mit den Völkern schliesst, so dass Israel nun sicher wohnt. Dann schliesst Jahve mit seinem Volke auch einen neuen Ehebund, darauf weist ארש, das im biblischen Hebräisch stets sich auf die Verlobung der Jungfrau bezieht, im Aram. ist das anders vgl. Levy Neuchald. Wörterbuch unter ארס. Schon Calvin sagt mit Beziehung auf das verbum: „Significat Deus se fore immemorem perfidiae, ob quam populum prius abjecerat, ut deleat omnem ignominiam. Est enim haec receptio in gratiam honorifica, quum Deus se offert ad novum conjugium, acsi populus non fuisset similis mulieri adulterae“ vgl. Jer. 31, 31 ff. Hez. 16, 8. Das dreimalige ארשתיך, das den alten Exegeten viel Kopfzerbrechen gemacht — Kimchi sieht darin eine Anspielung auf egyptisches, babylonisches und römisches Exil, Abarb. eine solche auf die drei Tempel, Hier. findet eine Hindeutung auf den Bund mit Abraham, den mit Israel und den neuen Bund —, dies dreimalige ארשתיך hat lediglich den Zweck, der Rede einen feierlichen Character zu geben, wie das ähnlich auch sonst geschah vgl. Num. 6, 23 ff., zugleich scheidet der Proph. damit gut die drei Momente des Bundes, die in Betracht kommen. Dieser Bund wird sein לעלם. Während Jahve sich jetzt von Israel, das er zu seinem Weibe gemacht, wegen seiner fortdauernden Untreue trennen musste, wird dieser neue Bund allen Wechsel der Zeiten überdauern. Durch das zweite וארשתיך führt der Proph. ein, was Jahve in diesem neuen Bunde gewähre. Abgesehen nämlich von dem Kaufpreis, den der Bräutigam an den Vater der Braut zu zahlen hatte 2. Sam. 3, 14., war es üblich auch der Braut Geschenke zu überreichen vgl. Gen. 24, 53. 34, 12. Die durch ב eingeführten Gaben sind gleichsam die Brautgeschenke, die Jahve Israel seinem Weibe bei Schliessung des neuen Bundes überreicht. צדק eigentl. die Gradheit, ist die Eigenschaft, vermöge deren Jemand an dem graden von Gott geordneten Wege festhält, von Gott gebraucht ist's diejenige Bestimmtheit, vermöge deren er das Rechte, sei es im Richten, sei es im Regieren, zum Vollzuge bringt. משפט ist sowohl das objective Recht als Norm des Handelns als auch das Gericht d. i. die Rechtsverwirklichung. Raschi u. Kimchi haben bei beiden Begriffen an Gerechtigkeit und Gericht gedacht, das Israel zu üben hat, aber dagegen spricht der ganze Zusammenhang, nicht um das, was es zu leisten hat, sondern um das, was es empfängt, handelt es sich. Auch die Auffassung von Heng., W. u. A. ist schwerlich zutreffend, sie erklären: Jahve verlobe sich mit Israel in Gerechtigkeit und Gericht, insofern er unablässig den auf sie gerichteten Heils- und Liebeswillen zur Aus-

führnng bringe, das liegt vielmehr in וארשתיך לי באמונה, vielmehr ist hier an ein von Jahve ausgehendes gerechtes Gericht zu denken, durch das alle Ungerechtigkeit, welche die Gemeinde entweiht, ausgetilgt wird, wobei natürlich nicht auszuschliessen ist, dass sich Gottes צדק und משפט auch an denjenigen erweist, die als Feinde des Gottes-Volkes auftraten (Schmoll.). Falsch aber ist es wenn Schmoller Keil gegenüber behauptet, dass der Proph. über das gerechte Gericht, durch das alles ausgetilgt werde, was den Bund verletzen könne, hier schon hinaus sei; ähnlich wie hier lässt auch Jeremjah den Messias-König im Lande צדקה und משפט üben vgl. Jer. 23, 5. nnd völlig entsprechend dem von nns eruirten Sinn ist Jes. 1, 27: ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. Freilich haben Ges., Kn., Diest. auch hier an die Gerechtigkeit der Jerusalemiten gedacht, aber der sich so ergebende Gedanke ist unjesajanisch nnd nnbiblisch, Drechsler fand gar im Text den Gedanken einer von Gott den Jerusalemiten geschenkten Gerechtigkeit und verwies anf Jes. 53. als die Geschichte dieser Schenkung, aber dem Context gemäss kann es sich Jes. 1. nur nm Gottes Gericht handeln: es ist ein bei Jesajah immer wiederkehrender Gedanke, dass Israel nur durch ein Scheidnngs- und Läuterungsgericht erlöst werden kann vgl Jes. 4, 4. 5, 16. 28, 17. etc. — Diese göttliche Gerechtigkeit, vermöge deren die Sünde ans Israel vernichtet wird, schliesst Gottes Liebe und Erbarmen nicht aus, im Gegentheil, darin allein, nicht in Israel, liegt der Grund, dass Jahve den neuen Bund schliesst, sie lässt er anch ferner walten: חסד, von Gott gebrancht, ist seine herablassende Liebe zum Menschen, רחמים das tiefinnerste Mitgefühl mit dem Elenden und Unglücklichen Das dritte Moment, das bei der Schliessung dieses Bnndes in Betracht kommt, ist אמונה, Anch das verstehen Raschi, Heng. u. a. als von den Israeliten geübt, es bezieht sich vielmehr auf Gott nnd ist die Eigenschaft, vermöge deren er nicht wie die Menschen der Veränderlichkeit ausgesetzt ist, sondern an dem, das er beschlossen, festhält, namentlich seinen Heilsrathschluss und die dem Volke gegebenen Verheissungen realisirt, zugleich ist diese Eigenschaft der אמונה die Gewähr dafür, dass dieser neue Bnnd ein ewiger ist. Ans diesen vv. ist auch evident, wie Unrecht Dnhm hat, wenn er schreibt: es entspricht der volksthümlichen Religionsanschauung, der sich Hosea anschliesst, wenn der Werth der Verbindung für das Volk in ein äusserlich glückliches Leben gesetzt werde; derartige Züge finden sich freilich bei Hosea so gut wie bei den übrigen Propheten, aber dass damit nicht der Werth der Verbindnng Israels mit Jahve erschöpft ist, zeigt dentlich nnsre Stelle, nach der Israel anch eine Reihe andrer und nicht nnr äusserlicher Gaben zufallen. Gegenüber all' dem, was Israel von Gott empfängt, erwartet Gott von Israel nur eins: die Gotteserkenntniss. Nicht אלהים wählt der Proph. zur Bezeich-

nung des obj. von ידעת sondern יהוה, den Namen des Bundesgottes, der sich den Vätern geoffenbart und Israel ans allen Völkern der Erde zum Eigenthum erwählt, der nicht aufgehört hat ihm Liebe und Treue zu erweisen auch da, wo Israel mit Gewalt das Band zerrissen, das es mit seinem Gott verband. Mit dieser Gotteserkenntniss ist dann das Gegentheil von dem v. 4—15. geschilderten Zustand eingetreten, denn wie der Mangel an Gotteserkenntniss die Ursache aller Gottlosigkeit, so die neu hervortretende die Quelle alles Gott wohlgefälligen Lebens vgl. 4, 1 ff. Noch öfter im Verlauf seiner Reden nimmt Hosea auf die hier geforderte Gotteserkenntniss oder deren Mangel Bezug. Das hat nicht darin seinen Grund, „dass das Gefühl trotz aller innern Tiefe und Festigkeit leicht unsicher wird, sobald es aus sich heraustreten soll und dass es nun, sobald es nach Stützpunkten sucht, diese am leichtesten in der Abhängigkeit von einer Lehre und bestimmten Lehrpunkten darüber, wie diese oder jene objective Grösse zu verstehen und wie das Handeln einzurichten sei, findet" (Duhm p. 139.), vielmehr weist der Proph. immer wieder auf die Gotteserkenntniss als ein objectives Gut hin, weil er in einer Zeit der gräulichsten Verwirrung auf sittlichem und religiösem Gebiet lebte, wo er mit der Innerlichkeit seiner Religiosität allein nicht durchdringen konnte. Mit Recht bemerkt Smend. Stndien u. Kritiken 1876. p. 632.: „je mehr seine individuellen Anschauungen und Gefühle sich über die der Menge erhoben, desto mehr musste er seinen Zuhörern gegenüber in dem äussern objectiv vorliegenden Bestand der Religion einen festen Stützpunkt für seine Predigt zu gewinnen suchen". Man hatte in den Tagen des Hosea nicht gradezu mit Jahve gebrochen, ja bestimmte von den Vätern ererbte mit dem Glauben an Jahve in Zusammenhang stehende Anschauungen waren noch in der Erinnerung wenigstens eines grösseren Theils des Volks lebendig geblieben vgl. 9, 3—5., aber doch über das Wesen dieses Gottes und die daraus für das Bundesvolk sich ergebenden Forderungen dachte man nicht nach, hier war die richtige Einsicht völlig verloren gegangen: in die Sinnenwelt hatte man den unsichtbaren, geistigen Gott herabgezogen und ihn damit seines Wesens entkleidet. Damit hatte das Volk zugleich sein sittliches Ideal verloren vgl. Lev. 19, 2. und der Rückschlag auf dem Gebiete des sittlichen Lebens konnte nicht ausbleiben. Solchen Zuständen gegenüber konnte der Proph. nicht anders als immer wieder auf den Mangel der Gotteserkenntniss hinweisen und diese immer wieder mit aller Entschiedenheit fordern, mit ihrer Rückkehr musste ja auch ein Fortschritt im sittlichen Leben sich zeigen. Duhm hat als Analogie zu der uns hier entgegentretenden Erscheinung, dass grade ein Proph. wie Hosea, ein Mann des tiefinnersten Gemüths, so oft auf die Erkenntniss dringe, auf die lutherische Kirche gewiesen, die mit der Richtung auf das innre

Gemüthsleben das Streben verbindet, ein irrthumsloses Lehrsystem zu begründen. Aber das sind doch zwei Erscheinungen von völlig verschiedener Art, dies Erkennen, das Hosea fordert, ist durchaus nicht ein rein intellectuelles, ein rein theoretisches Wissen, sondern es schliesst die Theilnahme des Herzens ein, ist nichts andres, als das mit Liebe einem Gegenstand sich hingeben, sein Gegensatz ist das schnöde Verachten = מאס. Wie es auf Seiten Gottes z. B. die Fürsorge für die Gerechten oder ein Verhältniss persönlicher Zugehörigkeit ausdrückt vgl. ψ 1, 6. 37, 8. Ex. 33, 12., so bezeichnet es auf Seiten des Menschen zugleich die liebende Hingabe an Gott, daher ist 4, 1. mit אין דעת אלהים verbunden אין אמת ואין חסד und 5, 4. damit רוח זנונים in Parallele gestellt. Es ist danach klar, mit welchem Recht Duhm die Behauptung aufstellen kann, dass der Proph. überall da, wo er zum Volk rede, direct zu Liebe und Treue ermahne, dagegen wo er sich an die Einzelnen wende, diese Gemüthseigenschaften in dem „abgeblassten Wiederschein der Gotteserkenntniss“ erscheinen (p. 138.). Hier ist in ידעת grade nicht ein Einzelner angeredet, sondern vielmehr das ganze Volk, das seit v. 21. wieder als Weib gedacht ist. Das dag. in ת von ידעת ist trotz des Patach zur Verhärtung aus der ursprünglichen Form יָדַעְתְּ beibehalten Ges. 21, 2. Anm. 1.

vv. 23—25. vollenden das glückliche Bild der Zukunft, indem der Proph. einmal auf den äussern Segen hinweist und sodann zeigt, wie die Unglücksnamen der Kinder 1, 3–2, 3. in ihr Gegentheil umschlagen. Auf Jahves Geheiss muss alles, Himmel und Erde, zusammenwirken für Israels Glück. Das erste אענה kann mit Heng., Sims., Keil, W. u. a. absolut genommen werden, doch ist es nicht nöthig, die Wiederholung erklärt sich leicht durch Einschub des kleinen Zwischensatzes. Himmel und Erde sind als Jahve Bittende gedacht, Jahve entspricht ihren Bitten, dem Himmel giebt er Regen und Thau und er lässt ihn auf die Erde herabträufeln, welche wieder ihrerseits diese Gaben nicht in sich verschliesst, sondern sie dem Getreide und Oelbaum zuführt. Den völligen Gegensatz zu unsern vv. bilden Lev. 26, 19. Deut. 28, 23. Aehnlich wie Hosea hatten schon Jo. 4, 18. u. Amos 9, 13 ff. diese glückliche Zeit geschildert. All' dies auf Jahves Geheiss emporspriessende Glück fällt aber Jizreʿel d. i. dem Volk zu, das jetzt wieder wie v 25a. sagt, zu einer herrlichen Gottessaat erblüht, denn das suff. in זרעתיה geht auf יזרעאל zurück, das Repräsentant des Volkes, jenes Eheweibes Jahves, ist. Sims. u. a wollen v. 25a. übersetzen: „und ich verstreue es mir im Lande“, aber diese Uebers. ist hier schwerlich statthaft. Freilich wird man nicht leugnen dürfen, dass זרע verw. mit זרה die Bedeutung: „zerstreuen“ hat (Keil), sie kommt dem hebr. זרע ebenso zu wie ܗܘܐ, ܙܪܥ vgl. Sakh. 10, 9., aber der sich so ergebende Sinn ist in diesem Zusammenhange unstatthaft und die Rücksicht

auf 1, 4., die Sims. bestimmt hat, ist hinfällig, dort kommt die Appellativbedeutung des יזרעאל überhaupt nicht in Betracht, es ist 1, 4. nur nom. propr., vielmehr haben wir hier zu übersetzen: „und ich säe es mir im Lande“ vgl. Am. 9, 15. לי weist darauf, wie das Volk jetzt wieder in das rechte Verhältniss zu Jahve eingetreten ist. Wenn Gott das Bundesverhältniss auflöst, treibt er sie aus dem Lande, wie der Ehemann die Abgeschiedene aus dem Hause weist, wenn er den Bund erneuert, säet er sie von neuem ein im Lande. Es empfängt so יזרעאל seine dritte Bedeutung vgl. 1, 4. 2, 2. Wie dieser Name so werden dann natürlich auch die der beiden andern Kinder in ihr Gegentheil verändert. Aber nicht nur Jahve erbarmt sich wieder Israels und lässt es von Neuem in seine Stellung als Gottes Volk eintreten, auch Israel wird jetzt seinerseits die rechte Stellung zu Jahve finden, auf das göttliche עמי wird es אלהי antworten. v. 25. wird mit geringer Abweichung vom M. T. und LXX. von Paulus Röm. 9, 25. benutzt, der Ap. verweist dort daranf, wie nicht nnr Jnden sondern auch Heiden berufen sind, die letzteren sind ihm לא רחמה und לא עמי, eine Auffassung, die mit dem Context unserer Stelle sich nicht verträgt.

B. cap. 3. Israel das dauernd nntreue Weib Jahves und Jahve der in seiner Liebe sich immer gleichbleibende Gatte Israels, der das Volk nicht verstösst, sondern mit allem Ernst danach tracbtet es zu bessern:

1. Und Jahve sprach zu mir:
   gehe wiederum, liebe ein von einem andern geliebtes und ehebrecherisches Weib,
   wie Jahve die Kinder Israel liebt,
   während sie sich zu fremden Göttern wenden und Traubenkuchen lieben.
2. Da kaufte ich sie mir um 15 Sekel Silbers und einen Chomer Gerste und einen Letekh Gerste.
3. Und ich sprach zu ihr:
   viele Tage sollst du nun sitzen,
   sollst nicht buren und nicht einem andern Mann zu Theil werden,
   und auch ich will mich nicht zu dir halten. (wörtl. und gleichfalls ich in Beziehung auf dich).
4. Denn viele Tage werden die Kinder Israel sitzen ohne König und ohne Fürst
   und ohne Opfer und ohne Säule und ohne Ephod und Theraphim.
5. Danach werden die Kinder Israel umkehren
   und werden Jahve ihren Gott und David ihren König suchen
   und werden zu Jahve und zu seinem Gute beben am Ende der Tage.

1. v. 1—3. Das Gebot Jahves an den Proph. und seine Ausführung.

Umbr. zieht עוד gegen die Accente zu ויאמר, auch Ew. hält diese Verbindung für zulässig, namentlich wegen des deutlichen Gegensatzes zu 1, 2. תחלת, aber er selbst giebt zu, wie auch bei der von den Mas. angezeigten Verbindung des עוד mit לך der Gegens. nicht unklar sei, ja erst bei dieser Auffassung ergiebt sich, wie sich zeigen wird, ein völlig befriedigender Sinn. Was Heng. und Umbr. dagegen geltend gemacht haben, ist schon von Kurtz die Ehe des Proph. Hosea Dorpater Zeitschrift I. p. 159 ff. widerlegt. Zudem! gehört ja auch cap. 3., wie oben gezeigt, eng zu cap. 1. 2., so dass תחלת 1, 2. nicht dem ויאמר 3, 1. sondern dem שמעו 4, 1. gegenübersteht. Und endlich ist auch darauf hinzuweisen, dass der Ausdr. ויאמר עוד schwerlich gut hebräisch wäre, man erwartete dafür ויוסף לאמר oder Aehnliches, während die Beziehung des עוד zu לך ihre Analogie an Sakh. 11, 15. hat: ויאמר יהוה אלי עוד קח לך. Aus עוד ergiebt sich zugleich, dass cap. 3. etwas später fällt als cap. 1. u. 2., falsch aber ist es, daraus auf ein doppeltes Auftreten des Hosea im Zehnstämmereich zu schliessen vgl. Meier in Zeller's Jahrbüchern 1842. p. 356. Das dem Proph. gebotne אהב kann sich nicht anf die Anknüpfung eines nenen Ehebnndes beziehen, wie Heng. übersetzt: „nimm in Liebe ein Weib", dafür findet sich im A. T. durchgehend לקח אשה; dass für diesen term. unser אהב nur ein stärkerer Ausdruck sei, ist eine unbewiesene Behauptung W.'s, der Ged. ist vielmehr: noch einmal soll der Proph. das entlaufene Weib nicht etwa nur in's Haus nehmen, sondern lieben, und in sofern liegt allerdings iu אהב eine Steigerung. Grossen Werth haben die meisten Erklärer daranf gelegt, dass אשה weder durch Artikel noch durch suff. näher bestimmt ist, es könne sonaoh jedenfalls nicht an die cap. 1. genannte Gomer gedacht werden. Aber dieser Schlnss ist unrichtig, אשה steht artikellos לְנַעֲטִיבִם wie der Araber sagt: „liebe ein Weib — und was für ein Weib", zugleich empfängt es in gewissem Sinne eine Determination durch אהבת רע ומנאפת und auch andere Gründe vgl. zu v. 2. sprechen dafür, dass hier an ein bestimmtes Weib zn denken ist. Statt אֲהֻבַת wollte Benary conjectanea quaedam p. 5. lesen אֹהֶבֶת, aber schon das parallele מנאפת weist darauf, hier das part. zn lesen, was auch alle verss. bieten, nur LXX. und nach ihnen noch zuletzt Hermann Stud. n. Krit. 1879. p. 515. lesen: אֹהֶבֶת רֵעַ, Herm. weist darauf hin, wie „Geliebt zu werden" doch keine Schuld für das Weib einschliesse nnd auch der Ausdruck רֵעַ bezeichne an sich keineswegs ein verfängliches Verhältniss. Allerdings nicht „an sich"

— wohl aber in diesem Zusammenhang, das dem אהבת רע parallele מנאפת zeigt, dass in der That hier von Seiten des Weibes eine Schuld vorlag, völlig unbedenklich wäre es für jedes noch nicht an einen Ehemann gebundene Weib gewesen, wenn sie von einem andern geliebt wurde, das war eben nicht der Fall bei einer verheiratheten Frau und zudem was sollte neben מנאפת der höchst müssige Zusatz אֹהֶבֶת רֵע, ganz abgesehen von dem immerhin auffallenden Ausdruck אֹהֶבֶת רֵע für einfaches רעה? Näher lag für die Masor. ja die Vocalisation אֹהֶבֶת, wählten sie doch das part. pass., so ist dass gewiss nicht ohne Grund geschehen, vielleicht wollten sie damit andeuten, dass das Weib so weit gesunken ist, dass sie überhaupt nicht mehr fähig ist, einen andern aufrichtig selbst zu lieben, sie vermag nur noch von andern geliebt zu werden. Damit ist schon angedeutet, dass רע nicht mit Hitz., Keil, Kurtz vom Propheten zu verstehen ist. Die Behauptung, dass רֵע, wenn von einem Verhältniss zu einem Weibe die Rede sei, immer den Gemahl nie den Buhlen bezeichne (Kurtz a. a. O. p. 168.), ist angesichts von Stellen wie Jer. 3, 20. Thren. 1, 2. schwerlich haltbar, weder Cant. 5, 16. noch Jer. 3, 20, worauf sich K. stüzt, zwingen zu dieser Auffassnng und gesetzt auch, sie wäre Jer. 3, 20. nothwendig, so ist diese Stelle doch andrer Art als die unsre, dort steht das suff. מֵרֵעָהּ, hier fehlt רֵעַ jede nähere Bestimmung und ohne solche kann darunter nicht Hosea verstanden werden. Hitz. hat diese Auffassung desshalb später aufgegeben, er weist zugleich gut darauf hin, wie dem אהב das כאהבת וגו׳ und dem אהבת das ואהבי וגו׳ entspreche. Ist aber jene Erklärung von רֵעַ unhaltbar, so kann auch nicht מנאפת zu אהבת רע im Gegensatz stehen (Keil), beide beschreiben die Untreue des Weibes und zwar die schon geübte, was Heng. wie Keil verkannten, die die partt. von der Zukunft verstehen wollten, das geht schon wegen v. 3. nicht, wo der Proph. sofort, als er sich daran machte, den göttlichen Befehl auszuführen, auf das Weib als ein ehebrecherisches Rücksicht nimmt So wenig die von Jahve geliebten Israeliten als erst in der Zukunft sich andern Göttern zuwendend gedacht werden, so wenig dies Weib erst später als ehebrecherisch, מנאפת beschreibt vielmehr, was sie gethan hat. Solche Liebe des Proph. zu seinem Weibe soll der Jahves zu den Kindern Israel entsprechen, welche er, obgleich sie sich andern Göttern zuwenden, doch nicht zu lieben aufhört. Der Zustandssatz והם פנים וגו׳ führt im Gegensatz zur Liebe Jahves das Verhalten der Israeliten ein. ואהבי sieht Hitz. nicht als Fortsetzung von פנים an, nach ihm gehört der Satz als Fortsetzung zu אלהים אחרים: die Götzen sind die Liebhaber von Traubenkuchen, wäre der Satz Fortsetzung zu פנים, so erwartete man nach Hitz. die Constr. mit dem accus. oder das verb. finit. Weder das Eine noch das Andre, wenn es auch geschehen kann,

ist nothwendig vgl. Jer. 17, 26.: מבאים עלה וזבח ומנחה ולבונה ומבאי תודה בית יהוה Ew. 288 a.c., wohl aber spricht gegen diese Anffassung Hitz.'s die Verbindnng mit Waw, אחרים ist nämlich mit אלהים so zn einem Begriff zusammengeschmolzen, dass ihm eine Bestimmung mit Waw nicht angefügt wird, es wird also dabei bleiben, dass ואהבי das סנים fortsetzt. אשישי ist plur. zn אשישה 2. Sam. 6, 19. 1. Chron. 16, 3. und hat weder etwas mit אֲשׁ tosta, placentae frixae (Rosenm.) noch mit שֵׁשׁ (Rabbin., Arnh.), zn thnn, es geht vielmehr anf אשש = اسّ „fest sein", also eig. „etwas Festes, Zusammengepresstes", es bezeichnet zweifellos ein aus Trauben bereitetes Backwerk, wie hier der freilich sonst auch oft fehlende Zusatz ענבים zeigt vgl. Jes. 16, 7. D. M. Z. III. p. 366. Dem ganzen Zusammenhang nach müssen diese Traubenkuchen im heidnischen Cultus eine Stelle gehabt haben, vielleicht wurden sie zu Opfermahlzeiten verwandt. In wie weit sie zugleich Bild des verführerisch süssen Heidenthums sind Ew., lässt sich aus unsrer Stelle nicht erkennen, eine solche Symbolik wäre möglich, gefordert wird sie nicht. Hingewiesen sei zugleich auf die doppelte Bedeutung, die 1b. hat, einmal wird klar, mit welchem Recht wir 1a. עוד zu לך אהב gezogen haben: wie Jahve die Israeliten trotz ihrer Untreue nicht aufhört zu liebeu, so soll auch der Proph. wiederum gehen und weiter das nngetreue Weib lieben. Sodann beweist 1b., dass ohne Zweifel אשה 1a. identisch sein muss mit גמר בח דבלים. So wenig nach unserm Text es die Absicht des Proph. sein kann in v. 1b. darzulegen, wie Jahve das ihm untreue Israel verstossen und sich ein andres Weib, das einem andern denn ihm die Ehe gebrochen, nehmen will, wie der Proph. vielmehr darauf allen Nachdruck legt, dass Jahve dasselbe Israel trotz seiner Untrene anch ferner liebt, sowenig kann ihm 1a. befohlen sein, ein zweites Weib zu sich ins Hans zu nehmen, das einem andern als ihm die Ehe gebrochen*). v. 2. erzählt die Ausführung des Gebots. An eine Ableitung des אֲכָרָה von נכר (Abene) kann nicht gedacht werden, weder kommt נכר im Qal vor, noch erlanben die folgenden Worte diese Auffassung, es ist vielmehr von כרה abzuleiten nnd das dag in כ, das der cod. babylon. nicht bietet, ist als dag forte derimens zu fassen vgl. Ew. 28b. Die sonst sich findende Bedeutung für כרה „graben" wollte Heng. auch hier beibehalten, er übersetzte dem entsprechend: „und ich grub sie mir" nnd verwies zur Erklärung auf das Gesetz Ex. 21, 5. 6. Deut. 15, 17., wonach das Ohr des Knechts, der im siebenten Jahr nicht frei werden sondern im Hause seines Herrn bleiben will, mit einem Pfriemen durchbohrt werden sollte, hier stehe nach der Sitte, in häufig sich findenden Phrasen den Namen des

*) Der cod. babyl. bietet in v. 1. בית statt בני.

Gliedes wegzulassen, einfach „durchbohren". Aber weder ist כרח „graben" = „durchbohren", noch lässt das folgende ב pretii diese Erkl. zu. Die Grundbedeutung der verba כור, כרר כרה ist ohne Zweifel die des Rundens vgl. كرا „runden" und كُرَة „Kugel", daher 1) „aushöhlen, graben" aber auch 2) aus jener Bedeutung sich ableitend: „zusammenbringen, vereinigen" vgl. كرّر und كركر und aram. כַּרְיָא und ܟܪܝܐ „Getreidehaufen". Davon 3) „eine Vereinigung, Vertrag machen" resp. „durch einen solchen an sich bringen" d. h. „miethen, kaufen" vgl. كِرْو „Contract" und كرا I. „runden, graben", III. IV. „vermiethen", VI. VIII. miethen. Umsonst hat Heng. bestritten, dass für כרה sich die Bedeutung „kaufen" findet, Stellen, wie Deut. 2, 6. Jj. 6, 27. 40, 30. machen dies zweifellos. Das haben auch Meier wie Keil zugegeben, nur ist ihre Ableitung der Bedeutung zu verwerfen, nach M. soll aus „graben" geworden sein: „Verderben bereiten" und daraus „bereiten", eine Etymologie, die einer besonderen Widerlegung nicht werth ist, nach Keil ist aus „graben" abgeleitet: „durch graben sich verschaffen" d. h. „sich erwerben", aber abgesehen von andrem legt das arab. كرا III. IV. locavit VI. VIII. conduxit dagegen Protest ein. Das suff. in ואכרה erklärt sich nur unter der Vorauss., dass jene v. 1. genannte אשה וג״ו eine bestimmte war, andernfalls hätte er statt des suff. schreiben müssen אשה, so dass also auch von hier aus sich auf die Identität von אשה אהבת רע mit Gomer schliessen lässt. Der Kaufpreis ist ein doppelter: einmal fünfzehn Sekel Silbers, bekanntlich wird bei Angaben von Maass, Münzen, Gewicht etc. das dieselben bezeichnende Wort ausgelassen vgl. Ew. 287i. Dieser Sekel war ursprünglich der 60ste Theil einer Mine und diese wieder der 60ste Theil eines Talents, so dass also ein Talent 3600 Sekel hatte, entsprechend dem in Babylonien herrschenden Sexagesimalsystem, woher ja diese ganze Rechnung nach Talenten etc. stammt. Dies ursprüngliche Verhältniss wurde aber nur für das Gewicht beibehalten, für die Geldrechnung dagegen theilten Assyrer und Babylonier der Mine nur 50 Sekel zu, so dass das Talent = 3000 Sekel war. Auch die Hebräer kannten diese doppelte Rechnung, jenes 2. Sam. 14, 26. erwähnte königliche Gewicht (אבן המלך), ist wohl identisch mit dem assyrischen Reichsgewicht, also dem schwereren, volleren Talent, mit diesem schwereren Reichsgewicht deckte sich auch der hebräische Goldsekel, der fast genau so viel wiegt wie der babylonische Sekel nämlich 16,37 Gramm, während der Silbersekel, wovon nur 50 auf die Mine gehen, 14,55 Gramm betrug, sein Werth entsprach = 2,52 Mk. Wenn der Verf. der Chron. 2. Chron. 9, 16. vgl. mit 1. Reg. 10, 17. die Mine zu 100 Sekeln rechnet, so ent-

sprach das der Rechnung der spätern Zeit, wo man 100 Drachmen auf eine Mine rechnete vgl. Brandis Münzen, Maasse und Gewichte in Vorderasien 1866. Schrader K. A. T. p. 53 f. p. 237 f. — Zu diesen 15 Sekeln hatte der Proph. einen Chomer und Letekh Gerste zu zahlen חמר später כר genannt vgl. 1. Reg. 5, 2. Hez. 45, 14. Das grösste Maass für trockene Gegenstände umfasste zehn Epha oder Bath vgl. Hez. 45, 11., nach Josephus ant. 15, 9. 2. soviel als zehn attische *μεδίμνοι*, während andrerseits Bökh metrologische Untersuchungen p. 259. es zu $7\frac{1}{2}$ attischen Medimnen = 10 Metreten bestimmt, wahrscheinlich erklärt sich die abweichende Angabe des Joseph. durch einen dort in den Text gekommenen Fehler, schon Cappellus de mensuris et pond. p. 108. vermuthete, dass *μετρητάς* statt *μεδίμνους* zu lesen sei. לחך findet sich nur an unsrer Stelle, die LXX. lasen vielleicht anders, sie übers.: *καὶ νέβελ οἴνου*, die übrigen griechischen Uebersetzungen haben nach Hier. *ἡμικόρου*, dieser selbst dimidius corus, in wieweit diese Bestimmung richtig ist, lässt sich nicht mehr controlliren, jedenfalls ist nach Stellen wie Bab. mez. 7a. 80a. 104a. Schebuoth 416. die jüdische Tradition von Hier. richtig wiedergegeben vgl. Aruch: לחך הוא חצי כור וזהו חמשה עשר סאין. Hitz.'s Aufstellung ist eine in der Luft schwebende rabbinische Spielerei, nach ihm ist לחך = $^{30}/_{30}$ = $^{2}/_{3}$ Chomer, denn כ = 20 ח = 30 und ל entspricht dem Zwischenstrich ><, viele ausser Kneucker (vgl. Schenkel Bibellexicon) werden ihm das nicht glauben. Da nach 2. Reg. 7, 1. 16. 18. Elisa verkündigt, dass nach Aufhebung der Belagerung Samariens 2 Sea = $^{2}/_{3}$ Epha Gerste einen Sekel kosten werden, so ist es immerhin möglich, dass in gewöhnlichen Zeiten der Preis des ganzen Epha einen Sekel betrug. Knrtz meint freilich, dass 2. Reg. 7. besser so verstanden werden könne, dass der Getreidepreis unter das gewöhnliche Niveau sinken werde, aber der hier in Aussicht gestellte Preis ist doch derart, dass er schwerlich der normale oder gar unter den normalem gewesen sein kann, es weist vielmehr alles darauf hin, dass Elisa 2. Reg. 7. nur eine relative Wohlfeilheit verkündigte. Betrug aber 1 Epha Gerste 1 Sekel, so war 1 Chomer und 1 Letekh = 15 Sekel, der ganze Kaufpreis betrug demnach 30 Sekel. Die Höhe dieser Summe ist wahrscheinlich durch den Ex. 21, 32. angegebenen Minimalpreis für einen Sclaven bedingt, das Gesetz fordert nämlich, dass für einen durch ein Rind niedergestossenen Sclaven ein Ersatz von 30 Sekeln gezahlt werde. Knrtz a. a. O. p. 180 f. hat freilich behauptet, dass diese Stelle hier nicht herbeigezogen werden könne, dort sei gar nicht vom Kaufpreis eines Sclaven die Rede und könne es nicht sein, denn der lasse sich nicht fixiren, sondern sei verschieden je nach Alter, Geschlecht und Leistungsfähigkeit der Sclaven. Gewiss lässt sich das nicht leugnen, andrerseits aber wird man doch zugeben müssen, dass

diese Ex. 21, 32. festgesetzte Summe sich nur begreifen lässt, wenn sie dem Durchschnitts- oder Minimalpreis für einen Sclaven entsprach. Fassen wir in diesem Sinn den vom Proph. gezahlten Kaufpreis, so deutet er offenbar darauf hin, wie tief dies Weib gesunken ist, einem gewöhnlichen Sclaven ist sie gleich gerechnet. Ganz ähnlich verhält es sich mit jenem Lohn von 30 Silberlingen, den der jüngere Zeitgenosse unsers Proph. von den Einwohnern des Nordreichs erhält, sie zeigen damit, was ihnen die Mühe und Arbeit des Proph. werth war. Warum der Proph. in Geld und Naturalien zahlt, lässt sich nicht ausmachen, daran ist nicht im Ernste zu denken, dass das mit Rücksicht auf Num. 5, 11 ff. geschehen sei vgl. Mischna Sota II, 1. u. Hier. zu dieser Stelle. Nach diesem Gesetz musste der Ehemann, der seine des Ehebruchs verdächtige Frau zur Keuschheitsprobe dem Priester vorführte, $^1/_{10}$ Epha Gerstenmehl ohne Oel und Weihrauch darbringen. Daraus hat man gefolgert, dass die Gerste in besonderm Bezuge zur Unsittlichkeit namentlich zur Unkeuschheit stand, aber ohne jeden Grund, höchstens lässt sich sagen, dass die Gerste unter den Erzeugnissen des Landes am geringsten geschätzt und daher zum Eiferopfer Num. 5, 11 ff. und hier vom Proph. benutzt wurde. Wem dieser Kaufpreis gezahlt wurde, ist sehr verschieden beantwortet. Einige meinen, er sei den Eltern gezahlt, das lässt sich nicht dadurch zurückweisen, dass man mit Keil Archäologie II, 109, 1. W. Schm. diese Sitte überhaupt bei den Hebräern leugnet, Stellen wie Gen. 29, 18. 27. 1. Sam. 18, 23. 25. auch Ex. 22, 16 f. machen das zur Gewissheit, vielmehr spricht gegen diese Auffassung die oben geltend gemachte Erklärung von אשה אהבת רע ומנאפת, sie war eine verheirathete Frau, um die man nicht wie um eine jungfräuliche Braut handelt, das gilt auch gegen die von Keil selbst geltend gemachte Meinung, dass dem Weibe diese Gabe als Brautgeschenk gegeben sei, eine Meinung, die schon durch ואכרה unmöglich wird. Kurtz endlich behauptet, dass diese Gabe für den Lebensunterhalt des ehebrecherischen Weibes in der Detentionszeit bestimmt sei. Nicht sogleich solle sie nämlich des Umgangs mit dem beleidigten Gatten gewürdigt werden, vielmehr müsse sie zu ihrer Zucht und Besserung eine Strafzeit durchmachen. Für ihren Lebensunterhalt während derselben sorge ihr Mann freilich nicht in glänzender Freigebigkeit, sondern, und zwar absichtlich zu ihrer heilsamen Demüthigung, in nur kümmerlicher und kärglicher Weise. Aber auch diese Erklärung schliesst der Wortlaut unsers Textes aus, wollte der Proph. das ausdrücken, hätte er nimmer sagen können: und ich kaufte sie mir um 15 Silberlinge etc., diese Auffassung ist wohl hauptsächlich durch die von einigen geltend gemachte Schwierigkeit, dass der Proph. sein eigenes Weib nicht zu kaufen brauche, dass darum 3, 1. ein zweites Weib gemeint sein müsse, entstanden. Aber dieser letzte Schluss

ist nach verschiedenen von uns betreffs der אשה in 3, 1. 2. hervorgehobenen Bemerkungen falsch, alles führt auf eine Identität von גמר und אשה 3. 1. und wenn uns hier 3, 2. erzählt wird, dass Hosea sie kaufte, so müssen wir uns hier bei der Vermuthung bescheiden, dass diese Gomer aus dem Hause des Proph. gelaufen und sich einem Buhlen willig in die Arme geworfen, so dass der Proph. sie wie ein ihm völlig fremdes Weib kaufen musste. Wie das gekommen, warum er sie nicht einfach zurückgefordert etc auf solche Fragen giebts nur ein non liquet als Antwort, der Proph. will uns ja nur einige kurze Notizen über seine häuslichen Verhältnisse geben, nicht sie sind ihm die Hauptsache, sondern das in ihnen sich wiederspiegelnde Verhalten Jahves zu Israel und um das zu verstehen, reichen diese kurzen Nachrichten völlig aus. Sie zeigen uns einerseits, wie tief das Weib gesunken, und sie weisen uns andrerseits darauf, welcher Liebe Hosea fähig war. Es wäre zu verstehen gewesen, wenn er bei solcher dauernden Untreue, bei solchem tiefen sittlichen Verfall jedes Band der Gemeinschaft zerrissen hätte, aber nicht also ists bei ihm, der die Unerschöpflichkeit der göttlichen Liebe und ihrer Mittel zu ahnen beginnt, er hört auch jetzt nicht auf, das gefallene Weib zu lieben und sich seiner anzunehmen. v. 3. bringt nun die Maassregeln, die der Proph. ergreift, um das ehebrecherische Weib zu bessern, er giebt ihr nicht sofort wieder das volle Recht der Gattin, sondern verhängt über sie einen Zustand der Detention, in dem sie ihr Sündenleben nicht fortsetzen kann. Die Zeit solcher Detention ist nur ganz allgemein als ימים רבים angegeben, die Länge hängt von dem Verhalten des Weibes ab. Hitz. übers. תשבי לי „du wirst mir bleiben" d. h zu meiner Verfügung, aber was sollte dabei die Zeitbestimmung ימים רבים? Vielmehr drückt ישב den Gegensatz zu dem früheren geschäftigen buhlerischen Treiben aus, es empfängt seine Erklärung durch die beiden folgenden Sätze und entspr. etwa unserm: „müssig dasitzen" vgl. Jes. 30, 7. Jer. 8, 14. לי drückt die Zugehörigkeit aus: dem Mann gilt es, er hat es über sie verhängt. Damit ist ihr die Möglichkeit sowohl ihr unzüchtiges Treiben fortzusetzen als auch mit einem andern Mann dauernd eine Verbindung einzugehen genommen, darauf weisen die beiden folgenden Sätze. Das Verhalten des Proph. giebt der Schluss des v.. der von den alten verss. und den meisten Exegeten nicht verstanden ist. Zu verwerfen sind zuvörderst alle die Auffassungen, die ein לא אבוא ergänzen wollen, wozu wir nicht berechtigt sind, so Abene., Kim und unter den Neueren Eichh., Rosenm. u. A. Nicht besser ist Maurers Erkl., der ebenfalls aus dem Vorhergehenden ein לא. als verb. aber nicht אבוא sondern אהיה ergänzen will und dies so gewonnene היה אל אשה ist ihm synon. mit היה עם אשה „rem habere cum muliere" vgl. Gen. 39, 10. 2. Sam. 13, 20. Umbr. wieder schiebt ein durch

nichts berechtigtes „nur“ in den Text: „und ich will nur für dich sein“. Weder können die Worte den Sinn ausdrücken, den Umbr. hier findet, dass nämlich das Weib nur dem gehören soll, der sie ungeachtet ihres buhlerischen Sinnes sich erwählt, noch aber reicht Jes. 35, 8., worauf sich Umbr. beruft, aus, um die Einschiebung eines „nur“ zu begründen, die dort sich findenden Worte והוא למו bilden einen Umstandss. und geben den Grund an, warum kein Unreiner den Weg betreten darf, dort kann man möglicher Weise statt des grammatisch richtigeren: „da er ihnen gehört“, übersetzen: „und er gehört nur ihnen“, das ist hier v. 3. aber anders. Die Auffassung de W.'s: „dann aber will ich mich zu dir thun“ scheitert an וגם, das diese Bedeutung „dann aber“ nicht haben kann. Das gilt auch gegen Ew.'s Uebers.: „und doch bin ich dir gut“. Dass אל in dieser Bedeutung der Zuneigung stehen könne, hätten Sims. u. W. nicht bestreiten sollen, wenn auch Hag. 2, 17. ואין אתכם אלי nicht hierher zu ziehen ist — diese Worte sind offenbar nicht zu übersetzen: „und doch waret ihr mir nicht gut“ sondern: „und doch wendetet ihr euch nicht zu mir“ — so legen doch Jer. 15, 1. 2. Reg. 6, 11. für diese Bedeutung von אל Zeugniss ab, aber schwerlich kann וגם den scharfen Gegensatz „und doch“ ausdrücken, die von Ew. angeführten Stellen ψ 84, 7. 119, 24. sind zweifelhafter Art vgl. Olshausen z. d. St. Sodann macht auch W. mit Recht gegen Ew. geltend, dass dieser Gedanke hier ziemlich frostig und trivial ist: „lange Zeit sollst du, von jedem Verkehr abgeschnitten, dasitzen — und doch bin ich dir gut“. Die richtige Auffassung ist vielmehr die, nach der auch hier in 3b. noch die Strafandrohung fortgeht, freilich darf man dann nicht mit Sims. übersetzen: „und auch ich bin wider dich“, denn diese Bedeutung hat אל nicht, es drückt vielmehr die Richtung auf einen Gegenstand hin aus, wir haben demnach zu übers.: „und auch ich in Beziehung auf dich“ oder „wie gleichfalls ich rücksichtlich deiner“ (Hitz.). Der Sinn des Satzes ist klar: der Proph. will das gleiche Verhalten gegen das Weib beobachten, wie dieses gegen andre Männer, er will mit ihr nicht in eheliche Gemeinschaft treten. Aehnlich schon Grynaeus in seiner Uebers.: „Lebe eine Weile keusch als eine, die keinen Mann hat; auch ich werde so lange wie Einer sein, der keine Frau hat“. Die von Linden (Stud. u. Krit. 1860. p. 739.) vorgeschlagene Conjectur für אליך zu lesen אֵלֵךְ so dass zu übersetzen wäre: „Viele Tage sollst du mir sitzen, sollst nicht huren und keinen Mann angehören und auch ich will von dir gehen“, — empfiehlt sich nicht. הלך allein genügt in diesem Zusammenhang nicht um den Begriff des Zurückziehens auszudrücken. v. 4. deutet dieses Thun des Proph. Wie der Proph. das Weib in eine Lage bringt, wo ihr jede Möglichkeit eines Umganges mit andern Männern genommen ist, um sie dadurch zur ehelichen

Treue zu erziehen, so werden anch die Kinder Israel in eine Lage gebracht, wo sie ohne Könige nnd Fürsten d. h. aller staatlichen Selbständigkeit beraubt sein werden 10, 3. 13, 10 f., dann hören sowohl der legitime Jahve-Cultns wie die Gebräuche des heidnischen Gottesdienstes auf. מלך und שר eine häufiger sich findende Zusammenstellnng wohl znr Bezeichnnng der gesammten Ohrigkeit vgl. 13, 10. Am. 1, 15. Jer. 49, 38. Sie, die von Gott gesetzten Hüter des Rechts, die aber ihre Anfgahe völlig verkaunten und Blutschuld anf sich geladen 1, 4., verfallen zur Strafe dafür znnächst dem Gericht, zugleich aber ist dnrch ihren Untergang das Volk, das nun völlig der Willkür etc. preisgegehen, gestraft, dieser letzte Gedanke wird hier vorwiegend dnrch den Zusammenhang gefordert. König und Fürsten waren gleichsam Repräsentanten der Unahhängigkeit des Volks, die dasselbe nach aussen zn vertreten und zu schützen hatten, gehen sie unter, so ist damit auch zugleich die Selbständigkeit des Staats dahin. In Zusammenhang mit dem Ende der politischen Selbständigkeit steht auch der hier verkündigte Untergang des Cultns, eines ohne das andre ist dem Israeliten nndenkbar. Dass auch der heidnische Cnltns dann aufhören werde, hatte der Proph. schon 2, 9. angedentet, grade diese Zeit der Noth hatte die völlige Ohnmacht der Götzen erwiesen. זבח ist der allgem. Ausdr. für Schlachtopfer nnd steht so im Gegensatz zu מנחה, dem nnhlutigen vegetahilischen Opfer, es nmfasst in der Gesetzessprache sowohl עולה und שלמים als חטאת nnd אשם, hier nur an die legalen Opfer oder nur an den illegitimen Cultus zu denken haben wir keinen Grund, der Ausdr. mit Absicht allgemein gehalten soll gewiss heides umfassen. מצבה eig. Aufgestelltes ist z. B. Gen. 28, 18. 22. Bezeichnung jenes Steines, den Jakob zur Erinnerung an das Erscheinen Gottes im Tranm aufrichtete, hier wie meist im A. T. ist es Name der dem Baal auf oder nehen seinem Altar errichteten Säulen, die auch weil dem בעל חמן geweiht, öfter im A. T. חמנים heissen vgl. Lev. 26, 30. Jes. 17, 8. 27, 9. Hez. 6, 4. 6. etc., nach Lev. 26, 1. Deut. 16, 22. war die Errichtung solcher מצבות oder חמנים verboten. Die LXX. ehenso Pesch. u. Hier. übers., als hätten sie מזבח gehaht. Die ührigen griech. Uebers. hatten wohl ohne Zweifel מצבה vgl. Syrohexapl.: ⟨ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲥⲧⲟⲛ ⲙⲁⲥⲧⲟⲛ⟩ καὶ θυσιαστήριον. Die beiden letzten Worte אפור und תרפים gehören, wie das vor תרפים fehlende אין heweist eng zusammen. Was aber ist אפור? Gewöhnlich bezeichnet man damit das prachtvolle hohepriesterliche Schulterkleid mit dem חשן und אורים und תמים dem heiligen Loos vgl. Ex. 28, 9 ff. 39, 2 ff. Lev. 8, 7. etc. Dass אפור auch hier dieselhe Bedentung hahe und etwa an eine Nachhildung des hohenpriesterlichen Gewandes zum Zweck der Orakelbefragung zu denken sei, hahen viele hestritten nnd zwar namentlich mit Rücksicht auf Jud. 8, 17. 18. Dort wird herichtet, dass Gideon

aus Gold habe ein Epbod macben lassen und der Erzäbler fährt dann fort 8, 27.: ויצג אתו בעירו בעפרה. Anf dies ויצג gestützt zngleich mit dem Hinweis auf Jnd. 17. 18., wo אפוד immer in enger Verbindung mit פסל und מסכה erscheint. haben viele bebauptet, dass an irgend ein Götzenbild zu denken sei. das man mit Gold überzogen babe vgl. Ges. tbes. p. 135. Vatke bibl. Tbeologie p. 267. Gramberg Religionsideen I. p. 449. de Wette Arcbäologie § 228. Stnder zu Jud. 8, 27. Simson. Wünsche zu n. St., Graf in Merx. Arcbiv I. p. 100. Aber diese Gründe sind docb nicht überzeugend. הציג wird nirgend vom Aufstellen einer Statne, eines Götzenbildes gebraucbt, ja Jnd. 6, 37.: הנה אנכי מציג את גזת הצמר בגרן zeigt, dass הציג aucb die Bedeutung niederlegen baben kann, was ja auch ganz der Grundbedentung der Wurzeln יצג יצק, entspricht. Jene in Jud. 17. 18. sicb findende Zusammenstellung mit פסל nnd מסכה ist aber andrerseits so dnnkel gehalten, dass sicb eine sicbere Auffassnng über die Art des אפוד nnd die Art ibrer Znsammengehörigkeit nicbt ergiebt, jedenfalls schliessen diese Stellen nicht ans, dass ancb hier an ein derartiges priesterliches Gewand zu denken wäre vgl. Rosenmüller zu u. St., Winer R W. nnter Ephod, Ewald Arcbäologie p. 297., Keil Archäologie I, p. 434. Anm. 4., Riebm Handwörterbncb p. 387 f. Sims. bestreitet vergeblich. dass das אפוד, das nacb den Samnelisbüchern zur Befragung des göttlichen Willens gebraucbt wnrde, oin Kleid gewesen. er bat es hier bei der Behanptung bewenden lassen, ebensowenig lässt sich die Bebauptung Simsons gegen Stnder balten, dass der Hobepriester sicb bei Befragung des Orakels nacb dem Pentatench nicbt des אפוד bedient babe. Freilich ist Nnm. 27, 21. nur die Rede von einem Befragen von משפט האורים. aber es ist doch daran zn denken, dass nach Anscbanung desselben Schriftstellers Ex. 28, 13 ff. חשן משפט mit אורים nnd תמים einen sehr wesentlichen Bestandtheil des אפוד bildete. Wir bleiben demnach anch hier dabei אפוד für ein derartiges priesterlicbes Gewand zur Befragung des Orakels zu halten. In welcher Verbindnng אפוד mit תרפים stand, lässt sicb nicbt bestimmen, Ewald vermnthet dass mit אפוד ein Bild bekleidet wnrde vgl. Altertbümer p. 297. Was תרפים betrifft, so ist die Ableitung des Wortes nocb immer nicbt klar, es war eine Art von Hansgöttern von verschiedener Grösse vgl. Gen. 31, 34 f. 1. Sam. 19, 13. 16., die nns scbon in alter Zeit entgegentreten, sie waren möglicber Weise aus Aram vgl. Gen. 31, 19. nnd wnrden znm Orakelgeben benntzt vgl. Hez. 21, 26. Sakb. 10, 2., vielleicht wurden sie ans diesem Grunde mit אפוד znsammengestellt Jnd. 17, 5. 18, 14. 17 f 20. 30 f. Die von Spencer de legg. Hebraeorum p. 331. aufgestellte und später von Studer zn Jud. 17, 5. wieder vertbeidigte Ansicht, dass תרפים nnd אורים ותמים nnr zwei verschiedene Benennungen für dieselbe Sacbe seien, ist haltlos.

Keine Stelle des A. T. weist darauf hin, dass vor Centralisation des Cultus diese Theraphim als kleine Orakelgötter in dem eine Tasche bildenden Brustschild des Ephod von jedem Priester getragen seien. Wegen unsers v. 4. haben einzelne Exegeten theils cap. 1—3. (Schrader Einleitung p. 450.), theils nur cap. 3. (Hitz.) in das nach dem Tode Jerobeams eingetretene Interregnum gesetzt. Aber weder ist die Annahme eines solchen irgendwie nachweisbar vgl. oben die Einleitung § 2., noch ist v 4. nothwendig von einem solchen zu verstehen, eher liesse sich das Gegentheil behaupten, denn davon dass in jenem angeblichen Interregnum aller Cultus aufgehört habe kann kaum die Rede sein. Deutlich aber dient v. 4. dem zur Bestätigung, was wir zu v. 1. כאהבת יהוה וג׳ bemerkten: Jahves Verhalten den Israeliten gegenüber kann nur dann in dem des Proph. zu seinem Weibe vorgebildet sein, wenn cap. 3. eben dasselbe Weib wie cap. 1. gemeint ist, andernfalls verlöre ja das Bild seine Richtigkeit. — v. 5. bringt die proph. Rede zum Abschluss und zwar wie bei der ersten Rede mit einer Verheissung. Weil diese oben v. 4. geschilderte Strafe nichts als ein Erweis der göttlichen Liebe ist, so kann diese Zeit der Strafe nicht das Letzte sein, sie ist vielmehr nur der Durchgangspunkt zu einer neuen Zeit, da Israel sich wieder zu seinem Gott bekehrt. Wenn so alles, worauf sie vertrauten, zusammenbricht, wenn sie trotz ihrer völligen Hingabe an die Götzen doch keine Hilfe bei ihnen finden 2, 9., dann werden sie wieder Jahve suchen. Mit dieser Rückkehr zu Jahve ihrem Gott geht aber zugleich Hand in Hand die Rückkehr zu David ihrem König d. h. zu dem rechtmässigen davidischen Königshaus. Deutlich tritt hier die Ansicht des Hosea über die Abreissung der Zehnstämme vom David-Haus hervor, er kann, wenn er auf die seitdem verflossene Geschichte zurückblickt, diese That nur als eine unheilvolle und ungöttliche bezeichnen, deren Folgen drum auch mit der Rückkehr zu Jahve wieder aufgehoben werden müssen vgl. Am. 9, 11. Absichtlich hat יהוה den Zusatz אלהיהם und דויד den מלכם, diejenigen nämlich, die jetzt von ihnen angebetet werden, sind nicht ihre Götter und der, welcher jetzt über sie herrscht, ist nicht ihr König. Keil hat wieder die schon von den meisten Kvv. u. A. vertretene Ansicht erneuert, dass דויד מלכם*) der Messias sei und zwar stützt er sich namentlich auf die am Schluss des v. sich findende Zeitbestimmung באחרית הימים, damit werde nie die Zukunft im Allgemeinen, sondern stets die schliesslicbe Zukunft des Reiches Gottes, die mit der Erscheinung des Messias anhebe, bezeichnet. Aber weder ist diese Behauptung richtig, namentlich nicht für Gen. 49, 1.

*) Statt der Lesart דויד, die sonst nur spätere Schriften haben, bieten cod. babyl. u. Petropol. vom J. 1010 u. a. ebenfalls die defective דוד.

worauf sich Keil beruft, noch lässt sich, selbst ihre Richtigkeit zugegeben, daraus das folgern, was Keil folgert. אחרית הימים „die Folge der Zeiten" ist die letzte der am prophetischen Horizont sich darstellenden Zeiten, in jener letzten Zeit werden die beiden Grundübel, an denen nach des Proph. Meinung Israel krankt, nämlich Abfall von Jahve und vom Davidhaus aufhören: Israel wird zu beiden zurückkehren, das ist nach dem ganzen Context der Sinn von v. 5. Allerdings ist in Stellen wie Hez. 34, 23 f. 37, 24. der Messias gradezu דוד genannt, wie das der Zusammenhang nnzweifelhaft ergiebt, anders an unsrer Stelle, hier kann דוד nur zusammenfassende Bezeichnung für das ganze davidische Königshaus sein. פחד אל פ״ל steht prägnant: sich zitternd zu Jemand wenden vgl. החריש אל Jes. 41, 1., der Grund ihres Zitterns ist ihre völlige Hilflosigkeit, von der getrieben sie sich flehend an Jahve wenden vgl. 5, 15. 11, 11., es schimmert so selbst in der Verheissung der ganze Ernst der göttlichen Strafrede dnrch. טובו wird von den Einen (Eichh., Sims., Keil, W.) von der Güte Jahves verstanden, andere denken an: „Heil" (Rück.), „Segen" (Hitz., Buns.) oder „Gut" (Ew., Umbr.). Da für die Güte Gottes sich Ausdrücke wie חסד, חן etc. finden, aber sonst nie טוב, so ist die Uebers. von „Heil" resp. „Segen" vorzuziehen, es ist wohl an jene 2, 10. 13. 14. genannten Güter zu denken, auch Jerem. versteht 31, 12. unter טוב יהוה: יצהר, חרש, בקר und בני צאן vgl. Sakh. 9, 17. Wenn Knenen n. A. aus diesen beiden letzten vv. gefolgert haben, dass nach Hoseas Anschauung die Opfer ein entbehrlicher Bestandtheil der israelitischen Religion seien, dass eine Bethätigung des religiösen Lebens auch ohne dieselben unserm Proph. denkbar sei, so ist diese Behauptung als unrichtig abzuweisen. Sowohl die Fassung der Forderung Jahves 6, 6b. als auch namentlich 9, 4. beweisen, dass trotz seiner Polemik gegen den Cultus als opus operatum doch ihm das Opfer ein unentbehrlicher Bestandtheil der Religion ist. Warum Jahve jetzt kein Wohlgefallen an ihren Spenden hat, sagt er ja 5, 6. und sonst deutlich genug: wegen ihrer Sünden hat er sich ihnen entziehen müssen.

Nachdem wir nun den Inhalt der cap. 1—3. überschauen können, ist es an der Zeit, der Frage näher zu treten, wie jene Erzählung von der Ehe des Proph. zu verstehen ist. Zu verwerfen ist jedenfalls die schon von Hieronymus in ep. ad Pammachium und zu Hos. 1, 8. geltend gemachte Ansicht, die nach Rufinus von der gesammten origenistischen Schule getheilt und in neuerer Zeit nach dem Vorgang einiger Rabbinen wie Kimchi u. A. von Hengstenberg Christologie 2. Aufl. I. p. 183–331. erneuert wurde. Nach der Meinung dieser Männer haben wir hier ein innerliches visionäres Erlebniss vor uns. Heng. beruft sich für diese Behauptung auf andre im A. T. sich findende Visionen der Propheten, die oft von hervorragender Bedeutung

für sie gewesen sind, aber sie sind völlig andrer Art nnd können zur Vergleichung mit unsern capp. nicht herangezogen werden. Abgesehen davon, dass sich in unserm Text keine Spnr findet, die auf die Auffassung unsrer Geschichte als Vision führt, wäre eine solche auch trotz der Ableugnung Heng.'s (p. 208.) zwecklos gewesen, grade so zwecklos wie die Forderung, dass der Proph. Nathan jene dem David vorgehaltene Geschichte von dem reichen Mann und dem einen Schaf des armen Mannes vorher innerlich durchleben musste. Denn wenn Heng. behauptet, dass ein innerlicher Vorgang vor der nackten Darstellung derselben Wahrheit den Vorzug grösserer Anschanlichkeit nnd Wahrheit habe, so ist das zwar richtig, aber eine rein parabolische Darstellnng, die Heng. so entschieden verwirft, hatte doch denselben Vorzug, so dass demnach die Nothwendigkeit eines innerlichen Durchlebens solcher Wahrheit schwer begreiflich ist. Völlig verkehrt aber ist es, wenn Heng. p. 207. schreibt: „Sind Verrichtungen der Propheten, namentlich das Sehen, das Hören, ihr Sprechen mit dem Herrn n. s. w., wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegentheils vorliegen, innerlich zu fassen, warum nicht auch die übrigen? Denn jenes erstere setzt voraus, dass die Welt, in der sich die Propheten befinden, eine ganz andre ist, wie die gewöhnliche, nicht die Aussenwelt sondern die Geisteswelt". Das ist eine nur für den vorliegenden Fall von Heng. zugeschnittene Behauptung, deren Consequenzen er selbst nicht gezogen hat. Denn während er Hos. 1. 3. 4. nur als einen innerlichen Vorgang fassen will, erzählen ihm die durchaus analogen Worte Jes. 8, 3. ein äusserlich vollzogenes Ereigniss. Heng. hat deshalb anch kaum einen Nachfolger in seiner Anffassung von Hos. 1—3. gefunden, die grössere Mehrzahl vertritt vielmehr die rein parabolische Auffassung, sowohl schon das Targum, das die Worte 1, 2: לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים übersetzt: אית־בי נבואה על יתבי קרתא טעיתא דאינון מסיפין למיחמי, auch Calvin sieht das Ganze als Parabel an, er schreibt: sciehat totus popnlus, nihil esse tale, sed propheta perinde locutus est ac si pictam tabulam ante oculos eorum exponeret. Unter den Neueren schliessen sich dieser Anffassung an: Rosenm., Maur., Hitz., Sims., Keil, Wünsche, Schmoll., Schrader in Schenkels Bibellexicon nnter Hosea, Kleinert in Riehms Wörterbuch unter Hosea, Renss in Les prophètes Paris 1876, und Cook in The holy Bible Lond. 1876. Die Gründe, welche sie gegen die realistische Auffassung von Hosea 1—3. geltend machen, sind hauptsächlich folgende:

1. Eine grössere Zahl von Exegeten haben vom Standpunkt der Ethik aus gegen die Auffassung des hier capp. 1—3. Berichteten als eines äusseren Ereignisses Protest eingelegt. So schreibt noch Hitz. in der letzten Auflage seines Commentars: „Einen solchen Befehl konnte Jahve nicht wirklich geben,

Hosea eine Stimme, die ihm solches zugeflüstert hätte, nicht für die Stimme Jahves anerkennen, nicht sofort, wie in einer gleichgültigen Sache, dem Befehl Folge leisten, und nach der Geburt des ersten Bastardes sein Weib nicht noch behalten". (p. 8.) Aehnlich äussert sich Heng. p. 209. u. a. Diese Bedenken sind treffend schon von Simson zurückgewiesen worden, der völlig richtig darauf aufmerksam machte, wie dieser Grund auch gegen die allegorische Fassung spricht: „War ein solcher Befehl mit der Heiligkeit Jehovahs und die ungesäumte Befolgung desselben mit der Sittlichkeit des Proph. unvereinbar, so konnte dieser beides ebensowenig in einer Allegorie aufstellen, als es in der Wirklichkeit zulässig war" (p. 68). Zudem wird bei unserer Auffassung von אשת זנונים und ילדי זנונים das ganze Argument hinfällig, aber gesetzt auch der Ausdruck אשת זנונים wolle besagen, das Weib sei schon vor der Ehe ein Hurenweib gewesen, so wird man doch im Ganzen den Worten von Kurtz beistimmen müssen: „Eine Hure zu heiraten und ihr dadurch Mittel und Antrieb zur Lebensänderung zu geben, ja auch ein Weib, das selbst in der Ehe noch Hurerei getrieben, noch eine Zeit lang dulden auf Hoffnung, sie durch Güte zur Busse zu führen und durch Zucht zur Besserung, das setzt zwar eine Macht der Selbstverläugnung voraus, die nicht von Jedermann gefordert werden mag, und eine Fülle von Liebe, die nicht Jedermann gegeben ist, — aber unsittlich, ungöttlich ist es nicht, kann es nicht sein, weil Jehovah selbst solches gethan in seinem Ehebunde mit Israel" (p. 68.).

2. Auch die Darstellung soll gegen die Handlung als geschichtlicher und nach Heng. für einen innerlichen Vorgang, nach Andern für eine Erklärung als Allegorie sprechen. So schreibt Sims.: „Aus der eigenthümlichen Art und Weise, in welcher das Sinnbildliche und das zu Versinnbildlichende unmittelbar mit einander verbunden wird, verräth sich Sinn und Tendenz der Erzählung. Jedem der vier Hauptzüge nämlich, in denen sich die symbolische Handlung vollendet, der Verbindung mit der Buhlerin v. 2. und der Benennung ihrer drei Kinder v. 4. 6. 9. folgt die Erläuterung und Veranlassung des Bildes mit einem „denn" (כי) in so eigenthümlicher Weise angeknüpft, dass eben aus dieser Verbindung und ganzen Ausdrucksweise zu erkennen ist, wie unzweifelhaft das Bild nicht durch die Wirklichkeit dargeboten wurde, sondern nur zur Versinnlichung der daran geknüpften Darlegung erfunden worden ist" (p. 70 f.). Aber es ist nicht einzusehen, warum nicht diese Verknüpfung von Symbol und Ausdeutung ebenso stattfinden konnte, wenn den Worten des Propb. ein entsprechendes Ereigniss aus seinem Leben zu Grunde lag, als wenn die ganze Erzählung nur als Allegorie anzusehen ist. Die Erzählung war dem Propb. nur Mittel zum Zweck und so erklärt sich leicht, dass das Sinnbildliche von dem zu Ver-

sinnbildlichenden in den Hintergrund gedrängt wurde. Ein völlig analoges Beispiel zu unsrer Darstellung haben wir an Jes. 8. 3.: ויאמר יי אלי קרא שמו מהר שלל חש בז כי בטרם ידע הנער קרא אבי ואמי ישא את חיל דמשק. Diese Darstellung unterscheidet sich in nichts von der in Hosea 1, 4.: ויאמר יי אלי קרא שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא vgl. v. 6. 9. und wenn dort in Jes. 8. weder Sims. noch irgend ein andrer „diese eigenthümliche Verknüpfung von Erläuterung und Veranlassung des Bildes" gegen die Auffassung des dort Berichteten als historisch Vollzogenen geltend gemacht hat, so liegt auch hier kein Grund dazu vor, aus der Darstellung des Hosea derartige Schlüsse zu machen.

3. Heng. weist darauf hin, dass das in cap. 1—3. Berichtete durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde, das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde der symbolischen Handlung die Uebersichtlichkeit und somit die Eindringlichkeit geraubt haben (p. 208.), ja Sims. zieht zum Beweise derselben Behauptung noch Jes. 7, 8. herbei: dort ein einzelnes auf einen bestimmten Zeitpunkt im Hause des Proph. festgestelltes Ereigniss, hier eine Reihe von Ereignissen, die nach dem Gesetz der Natur Jahre zu ihrer Entwicklung nöthig hatten und erst in der Reihe der Jahre sich vollziehend zur Belehrung und Bekehrung des Volks kaum wirksam sein konnten" (p. 71.). Aber grade das von Sims. gewählte Beispiel zeigt das Unzutreffende der ganzen Beweisführung, auch hier bei Jesajah ist von zwei resp. drei Söhnen die Rede, je nachdem man über Immanuel denkt: Maher Schalal Chasch Bas wie Schear Jaschuh, beide Söhne des Proph., deren Geburt doch mindestens ein Jahr von einander getrennt ist, sind doch Wahrzeichen für das Volk. So auch hier bei Hosea, er weist darauf hin, wie das, was er in seinem Hause erlebt, ein Abbild ist von dem, das Jahve mit Israel erlebt und wie jedes seiner Kinder von ihm dazu gebraucht sei, die von ihm erkannte Wahrheit des kommenden Gerichts dem entarteten Geschlecht nahezulegen und gleichsam greifbar vor Augen zu stellen.

4 Das Hauptargument aber für die allegorische Erklärung nehmen die meisten aus cap. 3. vgl. Sims. p. 68., Wünsche p. 87. u. ähnl. Heng. Alle gehen hier von der Annahme aus, dass das in cap. 3, 1. erwähnte Weib verschieden von jener Gomer cap. 1. sei. Damit aber falle, so meint Heng., auch die realistische Auffassung, denn zwei verschiedene Frauen führen ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker. Auch hier ist es Heng. entgangen, wie derselbe Grund in ungleich höherem Maasse die allegorische und visionäre Auffassung trifft. Konnte der Proph seiner Allegorie eine Form geben, welche er wollte, ohne durch einen andern Grund als die Zweckmässigkeit geleitet zu sein, so bleibt es völlig räthselhaft, warum der Proph., wie

doch Heng. u. A. meinen, eine neue Ehe eingeht, da ja doch dadurch jener falsche von Heng. berührte Gedanke nahe gelegt wurde. Nicht besser ist die Ansicht Sims.'s, der p. 70. schreibt: „darf man annehmen, dass in dem wirklichen Leben des Proph. eine unerlaubte und unsittliche Verbindung auf die andre gefolgt sei?" Waren diese Verbindungen das wirklich, so war für den Proph. wie für Jahve schon das Gebot und das Eingehen der ersten unsittlichen Verbindung zu viel und was Sims. so treffend gegen Hitz. geltend gemacht hat, trifft zugleich ihn: „waren diese Verbindungen wirklich unerlaubt und unsittlich, so durfte der Proph. sie ebensowenig in einer Allegorie aufstellen, als sie in Wirklichkeit zulässig waren" (p. 68.). Und wenn Wünsche schreibt: „was Gott durch den Befehl einer solchen Ehe beabsichtigte, das konnte nur durch eine Ehe dieser Art erreicht werden", so ist demgegenüber zu fragen: Warum redete der Proph. in diesem Fall, wenn auch in der Allegorie, in cap. 3, 1. von einer zweiten Ehe? Aber die ganze Voraussetzung, von der diese Erklärer ausgehen, ist falsch; das 3, 1. erwähnte Weib ist, wie oben gezeigt, aus mannigfachen Gründen als mit Gomer identisch anzusehen.

Sind so die gegen eine realistische und für eine allegorische Auffassung von Hos. 1—3. geltend gemachten Gründe hinfällig, so lassen sich andrerseits eine Reihe solcher in's Feld führen, welche die realistische Erklärung fordern.

1. Zunächst spricht die ganze Darstellung für dieselbe, die Worte 1, 2. 3. 6. 8. 3, 1. etc. kommen nur bei der realistischen Auffassung zu ihrem Recht, es fehlt in diesen vv. auch die leiseste Andeutung, dass das hier Erzählte als eine Allegorie oder eine Vision aufzufassen sei. Mit Recht bemerkt Kurtz p. 61. Anm. dass nur ein Fall denkbar sei, die vorliegenden Worte anders zu fassen, „wenn nämlich das, was berichtet wird, ohne unter die Kategorie des Wunders gebracht werden zu können, doch ausserhalb des Bereichs des physisch Möglichen liegt". Dieser Fall aber liegt hier nicht vor. Simson p. 71. wie Wünsche p. 6. haben freilich darauf hingewiesen, dass im A. T. symbolische Handlungen vorkommen, die doch ohne dass ein Wort im Text darauf hindeutet, nicht als objective und äussere Vorgänge betrachtet werden können wie Jer. 25, 15 ff. und Sakh. 11, 4 ff. Aber diese hier angezogenen Stellen sind völlig andrer Art. Wenn es Jer. 25, 15. heisst: „Nimm den Becher Weins, diese Zornglut aus meiner Hand, und tränke mit ihm alle Völker, zu denen ich dich senden werde" und v. 17. fortgefahren wird: „und ich nahm den Becher aus Jahves Hand und tränkte damit alle Völker, zu denen Jahve mich gesandt hatte", so liegt in der Sache selbst die Unmöglichkeit diesen v. 17. berichteten Vorgang äusserlich geschichtlich zu fassen, hier ist die symbolische Erklärung von selbst gefordert. Und nicht anders ist's Sakh. 11, 4 ff.

Schon durch die Namen dieser Stäbe נעם und חבלים 11, 7. sowie durch den Bericht v. 8.: „nnd ich vertilgte die 3 Hirten in einem Monat“ sehen wir, dass wir hier nicht an eine rein geschichtliche Darstellnng zu denken haben.

2. In anerkennenswerther Unbefangenheit gesteht Simson p. 67.: „Man wird nicht in Abrede sein, dass die Wirknng dieser Erzählnng anf Hörer und Leser nm so grösser gewesen wäre, wenn ihnen das Erzählte als Thatsache ans dem Leben des Proph. bekannt war oder als solche bekannt gemacht werden konnte“. Heng. hat freilich das Gegentheil behauptet, wenn er p. 209. schreibt: „die häuslichen Verhältnisse des Proph. würden der Gegenstand einer Menge von Stadtgeschichten gewesen sein und der Idee würde man deshalb gedacht haben, um den Spott um so mehr zu schärfen“. Aber es ist leicht zu sehen, wie dieser Einwand vielmehr die Anschauung derer trifft, die wie Heng. das Weib des Proph. als durchaus unbescholten ansehen und von der Voraussetznng ausgehen, dass dem in cap. 1 – 3. Berichteten in der That nichts im Leben des Proph. entsprochen habe. War das Weib des Hosea von jedem Makel wirklich frei, was musste er bei seinen Zeitgenossen für eine Meinung erwecken nnd für einen Eindruck hervorrufen, wenn er erzählte, dass er ein Hnrenweib geheirathet nnd dieso ihm Hnrenkinder geboren habe? Je schärfer der Contrast mit der Wirklichkeit war, um so unverständlicher, um so räthselhafter musste das Wort des Proph. sein, um so mohr setzte er es Missdeutnngen aus.

3. Endlich spricht aber auch für die Auffassung des in capp. 1—3. Berichteten als wirklich Geschehenen die Unmöglichkeit den Namen der Frau des Proph. zu deuten, er spottet, wie wir oben gezeigt haben, jeder Erklärung. Das gesteht anch Sims. p. 75. zu, er erklärt in Bezug auf die verschiedenen Ableitungsversuche: „Sie sind sämmtlich gewaltsam und nnbegründet und man wird folgsam der Weisnng des Proph. selber, welcher diesen Namen des Proph. nicht wie die andern dentet, auf eine symbolische Ausdeutung desselben mit Kimchi ganz verzichten dürfen“. Simson hatte, als er dicse Worte schrieb, eine Ahnung davon, dass anch die Bildung der Namen Gomer und Diblaim völlig andrer Art ist als die von Lo ʿAmmi etc. Simson hat hier klarer gesehen als Renss, der a. a. O. p. 138. Anm. erklärt: „Il est fort probable, que ces noms doivent avoir une signification symbolique, comme tous les autres qui vont suivre. Mais nos dictionaires hébreux n'offrent aucun moyen de la retronver.“ Heng., dem das Bedenkliche dieser Thatsache nicht entging, suchte die darin liegende Beweiskraft durch die Behauptung abzuschwächen: es sei dem Proph. durch Hinzufügung dieses Namens darum zu thun gewesen, dem innern Vorgang um so mehr den Schein des äussern zu geben, aber was konnte der Proph. für ein Interesse daran haben, auf diese Weise Hörer und Leser

irre zu führen? Und wenn derselbe Exeget schreibt: „Wäre der Name nicht symholisch, gehörte er der wirklichen Geschichte des Proph. an, so liesse sich schwer erklären, warum der Proph. nicht ehenso gut den Namen seiner zweiten Gattin nachher nannte, sondern sich mit dem allgemeinen: ein Weib hegnügte“ — so spricht dasselhe auch gegen ihn: wäre der Name rein symholisch, warum hat er nicht auch seinem zweiten Weihe einen solchen symholischen Namen heigelegt, da doch hier dasselhe Interesse ohwaltete wid vorher? Bei nnsrer Auffassung von 3, 1. ist dieser letzte Grnnd Heng.'s ohnedies hinfällig. Liegt aher unsern capp. 1—3. ein Ereigniss aus dem Lehen des Propheten zu Grunde, so ist leicht ersichtlich, woher der Unterschied in den Namen der Frau und der Kinder des Proph. stammte: dort bei der Frau hatte der Proph. einen Namen überkommen, an dem er nichts ändern konnte, ihn in seiner Darstellnng weiter zu verwerthen musste er aufgehen, anders ist's bei den Namen der Kinder, hier war er nicht durch bestimmt Vorliegendes gehunden, sondern konnte die Namen frei seinem Zweck entsprechend hilden. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, wie auch bei nnsrer Auffassung allein es verständlich wird, warum der Proph. den für die Darstellung seiner Gedanken bedentnngslosen Namen גמר בת דבלים einfügt, wäre capp. 1—3. nichts als Allegorie, wozu dann überhaupt dieser Name?

Nach alle dem kann es einem Zweifel nicht unterliegen, dass wir das capp. 1—3. Berichtete als wirklich im Leben des Proph. geschehen anzusehen haben. Es ist daher auch jene vermittelnde Auffassung Umhreit's abzuweisen, der (Proph. des A. B.'s IV. Th. 1. p. 16.) schreibt: „Sowie der Bund Jehovahs mit dem Volke eine Ehe genannt wird, so ist auch die prophetische Verhindnng Hoseas mit demselben eine solche, denn er ist ja Gesandter und Mittler Gottes. Fühlt er daher den unahweisbaren Beruf in sich, mit Israel in eine eheliche Gemeinschaft zu treten, so ist er genöthigt sich mit einer Hure zu verhinden, denn ganz Israel hat die Ehe mit Jehovah gebrochen nnd mit fremden Göttern gehuhlt. Ja sein eigenes Weih Gomer, die Tochter Dihlaims ist nicht rein, sondern in die allgemeine Schuld verfloohten, nnd so ist sie in individueller Darstellung Stellvertreterin des ganzen Volks“. Ahgesehen von dieser unklaren nnd unmöglichen Vermischung vou Bild und Sache scheitert diese Auffassung schon an der falschen Annahme, dass das Verhältniss des Proph. znm Volk unter dem Bilde der Ehe dargestellt werde, das geschieht nirgend im A. T. Wohl ist die Ehe des Proph. mit seinem Weibe ein Bild der Verbindung Jahves mit seinem Volk, nicht aher kann Israel als Gattin des Proph. und Jahves angesehen werden. Auch Ewalds Annahme ist unnöthig: er hehauptet die Geschichtlichkeit der Ehe, nimmt aher eine freie Umhildung derselhen an: Name und Character des Weibes seien geschichtlich,

der freien Umbildung aber falle Name und Folge der Kinder zu. Innerhalb des Textes nöthigt uns nichts zu dieser Annahme, so gut Jesajahs Maher Schalal Chasch Bas und Schear Jaschub in der That die Namen der Söhne Jesajas waren, so gut hier Lo ʿAmmi, Jizreʿel und Lo Ruchamah die der Kinder des Hosca vgl. auch Einleitung § 5.

II. Haupttheil c. 4—14.

Deutlich sondern sich diese capp. von den ersten capp. 1—3. Während Hosea dort an der Hand eines Zeichens, genommen aus seinem eigenen Leben, die Grundgedanken seiner ganzen Prophetie zur Darstellung bringt, nämlich die stets sich wiederholende Bundbrüchigkeit Israels und die trotzdem stets zur Vergebung bereite Liebe Jahves, der Israel nicht verwirft, sondern in Geduld ferner trägt und zu bessern sucht, verlässt der Proph. hier im zweiten Theil völlig die Form der Erzählung und es folgen nun bis zum Schluss eine Reihe von Reden, in denen er im Einzelnen die Schuld des Volks wie der einzelnen Stände aufzuzeigen und die Gottesgerichte, welche diese Schuld mit Nothwendigkeit nach sich zieht, zu begründen sucht. So völlig ist der Proph. von diesem Gedanken der Schuld und Strafe durchdrungen, dass er immer von Neuem damit anhebt, nur einmal bis 14, 1. kommt die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zum Durchbruch vgl. 11, 8 ff. Aber Hosea wäre kein rechter Prophet Jahves gewesen, wenn er mit solchem trostlosen Blick auf Schuld und Strafe geschlossen, so lässt er denn c. 14, 2 ff. eine Schilderung der letzten glücklichen Endzeit und der Wiederbegnadigung seines Volkes folgen.

I. c. 4—8. Entwicklung von Israels Schuld nach den verschiedenen Ständen und Beziehungen.

a. c. 4. Das Sittenverderben der Masse, begründet in der Gottlosigkeit der Priester.

Jahve muss Israel den Process machen, denn in Folge der mangelhaften Gotteserkenntniss gehören Laster aller Art jetzt in Israel zur Tagesordnung und doch will trotz dieser Sittenlosigkeit sich Niemand zurecht weisen lassen, so bleibt nichts als die

Strafe v. 1—5. Schuld an diesem immer mehr um sich greifenden Verderben sind freilich die Priester, die anstatt der Sünde zu steuern vielmehr aus frevelhaftem Eigennutz die Mehrung derselben wünschen, so muss auch über sie das Gericht kommen v. 6—10. Bei solcher Stellung der Priester ist's nicht zu verwundern, dass die Israeliten dem unzüchtigen Götzendienst anheimgefallen sind, die Männer voran, ihnen die leicht verführbaren Frauen folgend, jene verdienen daher auch grössere Strafe v. 11—14. Möchte nur Juda nicht ebenfalls zum Falle kommen und durch Israels Sünde sich beflecken. Israel ist einer störrigen Kuh gleich geworden, die sich nicht leiten lassen will, so muss denn das Gericht über sie kommen v. 15—19.

1. Höret das Wort Jahves, ihr Söhne Israels,
   denn einen Streit hat Jahve mit den Bewohnern des Landes;
   denn es ist keine Wahrhaftigkeit und keine Liebe und keine Gotteserkenntniss im Lande.
2. Schwören und Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen,
   sie üben Gewaltthat, und Blutschuld an Blutschuld reihen sie.
3. Darum trauert das Land und welkt alles, was darin wohnet,
   an Thieren des Feldes und an Vögeln des Himmels,
   und auch die Fische des Meeres werden hingerafft.
4. „Nur hadre Niemand und weise Niemand zurecht"
   und mein Volk ist wie die, welche mit dem Priester hadern.
5. So wirst du denn straucheln jenes Tags,
   und straucheln wird auch der Prophet mit dir jene Nacht
   und ich vertilge deine Mutter.
6. Vertilgt ist mein Volk aus Mangel an Erkenntniss;
   weil du die Erkenntniss verachtet hast,
   so will auch ich dich verachten, dass du mir nicht Priester sein sollst,
   und du hast der Lehre deines Gottes vergessen,
   so will auch ich deiner Söhne vergessen.
7. So viel ihrer sind, so sündigen sie an mir,
   ihre Ehre will ich in Schmach verwandeln.
8. Die Sünde meines Volks essen sie
   und nach ihrer Verschuldung tragen sie Verlangen.
9. So wird es denn wie dem Volke dem Priester ergehen,
   und ich suche an ihm seine Wege heim
   und vergelte ihm seine Thaten.
10. Und sie werden essen und nicht satt werden,
    Hurerei treiben und nicht sich mehren,
    weil sie auf Jahve zu achten aufgegeben haben.
11. Hurerei, Wein und Most nehmen das Herz hin.

12. Mein Volk befragt sein Holz,
und sein Stab soll ihm Kunde geben,
denn der Geist der Hurerei hat sie irre geleitet,
dass sie hnren untreu ihrem Gott.
13. Auf den Gipfeln der Berge opfern sie
nnd anf den Hügeln räuchern sie,
nnter Eiche und Weisspappel nnd Terebinthe, weil ihr Schatten trefflich ist,
darum huren eure Töchter
nnd enre Schwiegertöchter treiben Ehebruch.
14. Nicht will ich an enren Töchtern heimsuchen, dass sie hnren,
und an euren Schwiegertöchtern, dass sie Ehebrnch treiben,
denn sie selber gehen abseits mit den Hnren
und opfern mit den Lustdirnen,
und das unverständige Volk soll zu Boden gestürzt werden.
15. Wenn du, Israel, hnrst, so verschulde sich Juda nicht,
nnd kommt nicht nach Gilgal und geht nicht hinauf nach Bethaven
und schwöret nicht: so wahr Jahve lebt.
16. Denn gleich einer störrischen Kuh ist Israel störrisch,
nnn will Jahve sie weiden wie ein Lamm auf weiter Trift.
17. Götzenverbündet ist Ephraim,
lass es!
18. Ansgeartet ist ihr Saufen,
Hurerei treiben sie, es lieben Schmach ihre Schilde.
19. Es packt sie der Wind mit seinen Flügeln,
dass sie zu Schanden werden ob ihrer Opfer.

1. Str. v. 1—5. Der Proph. beginnt mit einer Aufforderung znr Aufmerksamkeit auf Jahves Wort, die sich wie in 5, 1. so auch bei andern Proph. häufig findet vgl. Jo. 1, 2. Am. 3, 1. 4, 1. Jes. 1, 2. Mikh. 1, 2. etc. Angeredet sind mit בני ישראל die Bewohner des Zehnstämmereiche, die v. 15. streng von denen des Südreichs geschieden werden. Danach bestimmt sich auch der Begriff des parallelen ישבי הארץ, dies הארץ kann nur Nordisrael sein vgl. 1, 2. Die Aufforderung wird sofort begründet. Stuck nimmt כי falsch als Einleitung einer directen Rede, nicht der Satz ריב לי׳ עם וג׳ ist das eben angekündigte Gottes Wort, vielmehr die ganze Rede des Propheten ist ein solches. Der hier hervortretende Gedanke eines Rechtsstreites, den Jahve mit seinem Volk hat, findet sich häufig innerhalb des A. Ts.: Jahve erscheint als Richter, der anklagt und verurtheilt, das Volk ist der Angeklagte, der sich zu verantworten hat. Oefter werden dann auch Himmel und Erde oder spec. die ewigen unwandelbaren Berge zu Zeugen in diesem Streit aufgerufen vgl. Jes. 1. Mikh. 6, 2. Deut. 32, 1. etc. Natürlich setzt der Gedanke eines solchen Rechtsstreites einen zwischen Gott und seinem Volk be-

stehenden Bund voraus, daher auch stets in solchem Fall der Gottesname יהוה gebräuchlich. Der Satz כי אין וג׳ begründet die Klage Gottes wider Israel. אמת eig. die Festigkeit, ist sowohl die Wahrhaftigkeit, kraft deren Denken und Thun des Menschen mit einander in Harmonie stehen, als auch die Treue, vermöge deren der Mensch an dem einmal gegebenen Versprechen festhält, mit Rücksicht auf אלה, כחש 2a. ist wohl mehr an jene Eigenschaft zu denken vgl. Jer. 9, 3. 4. חסד als Eigenschaft Gottes bezeichnet gewöhnlich seine zur hilfsbedürftigen Creatur sich herablassende Liebe, als Eigenschaft des Menschen ist es meist die Liebe gegen Arme und Elende, es finden sich aber auch Stellen, in denen es des Menschen Liebe zu Gott ausdrücken muss. Zweifelhaft mag die oft für diese Bedeutung angeführte Stelle Jer. 2, 2. sein, sicher aber spricht für sie Hos. 6, 4. und auch das adj. חסיד beweist, dass חסד diese Bedeutung hat, denn an einigen Stellen kann חסיד nur „fromm" sein vgl. ψ 4, 4. etc. Nach 2h. ist hier schwerlich an die Liebe der Menschen zu Gott d. h. an die Frömmigkeit sondern an die Liebe der Menschen zu einander zu denken und es beweist sonach unser v. vgl. 6, 6., wie ungerechtfertigt die Behauptung Duhms ist, Hosea und allen älteren Propheten sei nur das Volk subj. der Religion vgl. 14, 4h. 10. Treffend hat schon Hier. darauf hingewiesen, in wie engem Zusammenhang Wahrheit und Liebe zu einander stehen: jene ohne diese führt zur Härte, diese ohne jene zur Schwäche. Beide Tugenden fehlen den Israeliten, weil ihnen die Quelle derselben nämlich דעת אלהים abhanden gekommen ist vgl. Jes. 11, 9. Jer. 22, 16. Hitz. denkt bei דעת אלהים nur an eine Kunde des göttlichen Willens und Wesens, diese ist nicht ausgeschlossen, wie jene Stellen zeigen, in denen Hosea auf den Mangel der Gotteserkenntniss als der hauptsächlichsten Ursache dafür hinweist, dass sie Gott in die Endlichkeit und Sinnlichkeit herabgezogen, vorwiegend ist hier aber doch wohl an die practische Gotteserkenntniss d. h. an die auf der Erfahrung des Herzens beruhende Kenntniss Gottes, seiner Liebe und Barmherzigkeit, zu denken, so dass also דעת אלהים im Wesentlichen mit יראת אלהים identisch ist. Wo Jemand wirklich innerlich Gottes gewiss geworden und seine Liebe und Treue erfahren, da kann es nicht fehlen, dass solches sich auch im Verkehr mit dem Nächsten widerspiegelt. Es ist daher nichts als ein Missverständniss und eine verwerfliche Uebertragung unsrer abstracten Denkungsart auf Hosea, wenn Duhm p. 138. von einem abgeblassten Wiederschein der Gotteserkenntniss spricht vgl. zu 2, 22. v. 2. weist auf die Laster, die das Land erfüllen, die beiden ersten verba bilden den Gegens. zu אמת, die folgenden zu חסד. Die verba stehen im inf. abs., weil der Proph. die Handlung als solche mit Nachdruck hinstellen will, die Rücksicht auf die Personen, welche die Handlung üben, tritt

im Augenblick in den Hintergrund, es ist daher völlig verkehrt, wenn W. die verba als Snbjecte zu einem zu ergänzenden יש ansehen will. אלה wird dem Znsammenhang nach richtig mit „falsch schwören“ übersetzt, eigentlich ist's aber nichts als „eidlich bekräftigen“, daher redet auch Hosea 10, 4. von אלות שוא. Dies אלה hat nichts mit אל zu thun, so dass es wäre: per Deum aliquid affirmavit vgl. Ges. thes. p. 49. sondern verw. mit den Wurzeln אלה, אול „stark sein“, ist's wohl eigentlich: „bekräftigen“ nnd dann „schwören“ vgl. Schultens zu Prov. 3, 25. und Fleischer zu Delitzsch Jesajah 424. Anm. כחש ist dem אלה weder nntergeordnet noch mit ihm zu einem Begriff zu verbinden, es ist ihm vielmehr coordinirt vgl. Jer. 7, 9., wo neben נאף, רצח, גנב statt unsers אלה das bestimmtere השבע לשקר sich findet. Die Grundbedeutung von כחש verw. mit כחד כחה vgl. جحد und كحط ist sicher: „abnehmen, entziehen“, daher 1) „abmagern“ ψ 109, 24., 2) „das Geständniss entziehen resp. vorenthalten“ d. h. „leugnen“. Mit פרצו tritt wieder wie oft das verb. fin. ein vgl. Ew. 328b. Die alten verss. verkannten diese Constr. und daher machten z. B. LXX. u. Vulg. und nach ihnen Luther die inff. zum subj. in פרצו. Das verb. פרץ verw. mit פרס, פרש, פרד etc. mit der Grundbedeutung des Trennens, Reissens ist term. für das gewaltsame Einbrechen zum Zweck der Beraubung des Nächsten, daher פריץ der Räuber. Folge solcher Thätigkeit ist, dass sich Blutschuld an Blutschuld reiht vgl. Hez. 18, 10. Die perff. bezeichnen die aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart fortdauernde Handlung. — Wegen dieser sittlichen Verderbtheit kann die Strafe nicht ausbleiben v. 3., eine gewaltige Dürre liegt auf dem Lande, so dass die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels verkommen, ja selbst Bäche nnd Flüsse trocknen aus nnd es fallen somit auch die Fische dem Untergang anheim. Der Proph. deutet mit v. 3. sowohl darauf hin, wie unter dem sittlichen Verderben des Menschen auch die nnvernünftige Creatur und die leblose Natur zu leiden hat, als auch weist er auf die dem sündigen Menschen gesetzte Strafe, ihm wird die Natur, weil Gott seine Hand abziebt, nicht mehr den verheissnen Dienst leisten. Viele Exegeten wie Rosenm., W. u. a sehen den v. als Drohung an, sie fassen also תאבל etc als fut., was grammatisch unbedenklich ist, das impf. kann aber als Ausdruck dessen, was schon eingetreten ist und noch immer fortdauert, gebraucht werden und diese Auffassung ist hier mit Ew., Sims., Keil, Hitz. vorzuziehen, denn der Proph. stand hier mitten in jenen Wirren, die nach dem Tode Jerobeams II. ausgebrochen waren, er schaut schon zurück auf gestürzte Könige und das gesammte damit verbundene sociale Verderben vgl. Einleitung § 2. u. 4. Zu dieser Personification der Natur vgl. Jo. 1, 10. Am. 1, 2. 8, 8. Die Auffassung des כל יושב בה hängt von der Uebers. des folgenden ב ab. Die

Meinung Abarb.'s ב mit „durch" wieder zu geben, kann nicht ernstlich in Betracht kommen, dabei gewinnen wir keinen vernünftigen Sinn, auch die von Stuck, W. u. a. vertretene Uebers.: „jeder Bewohner darin mit dem Thier des Feldes" etc. ist nicht ohne Bedenken, erträglicher ist die Erklärung Hitz.'s: „jeder darin wohnende bis auf die Thiere des Feldes", wenn sich nur dieser Gebrauch von ב mit Sicherheit nachweisen liesse. Allen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man ב wie in Gen. 7, 21. 8, 17. 9, 2. auffasst, hier werden mit ב die einzelnen Theile des Ganzen eingeführt, demnach haben wir hier zu übersetzen: „alles, was darin wohnt an Thieren des Feldes" etc. Aber doch trotz dem es so weit schon mit ihnen gekommen, wollen sie sich doch von Niemand zurechtweisen lassen. Keil u. a. finden nach dem Vorgang des Theod. v. Mopsv. in 4a. den Gedanken: es lohne sich bei der Verkommenheit des Volks nicht warnend aufzutreten, das Volk sei zu tief gesunken, so dass alles Reden doch vergeblich sei. Aber damit entzöge der Proph. sich selbst den Boden unter den Füssen, war das in der That des Hosea Ueberzeugung, warum verlor er so viel Worte? Hitz., Sims., W. meinen, der Proph. weise hier auf die allgemeine Erfahrungsthatsache, dass „zu Zeiten grossen Landeselends jeder sich gern zum Sittenrichter aufwirft und in seinem Nebenmenschen die Ursache und den Grund davon zu suchen gewillt ist". W. verwirft dabei mit Recht die Uebers. Sims.'s u. Hitz.'s: „nur beschuldige nicht einer und klage an einen andern", dabei wird einmal der Bau des v. zerstört — das erste איש entspr. am natürlichsten dem zweiten — sodann ergiebt sich dabei auch, wie W. hervorhebt, kein rechter Anschluss an das zweite Hemistich. Das gilt aber auch von W.'s eigener Uebers.: „nur hadre nicht einer und weise nicht zurecht ein andrer", was soll es heissen: Einer suche nur nicht immer im Andern Ursache und Grund seines Elends, während dein Volk rebellisch ist? Schliesslich spricht gegen diese Erklärungen doch auch der Umstand, dass weder für ריב noch הוכיח diese hier angenommene Bedeutung sich nachweisen lässt, es sind Ausdrücke, die fast ausnahmslos im juridischen Sinn gebraucht werden, sie können nur sein = „zurechtweisen". Es wird sonach kaum etwas übrig bleiben, als diese Worte als Ausspruch des Volks zu fassen, womit sie jede Zurechtweisung seitens der Propheten zurückweisen: „nur hadern soll Niemand und zurechtweisen Niemand" so J. F. Wurm, Tübinger theolog. Zeitschrift 1831. p. 100., Ew. u. a. Wenn Hitz. dem gegenüber darauf hinweist, dass אך dabei nicht zu seinem Recht komme, so ist das kaum zutreffend, der Gedanke ist offenbar: „mögen die Propheten sonst thun, was ihnen gut scheint, wenn sie nur ihre lästigen Strafreden lassen. Aehnliche Aeusserungen des Widerwillens gegen die prophet. Thätigkeit vgl. Jes. 28, 9 ff. Mikh. 2, 6. etc. Das zweite Glied von 4b. ist als Zustandssatz

4a. untergeordnet. Das suff. in עמך soll nach Hermann Stud. 1879 p. 516 ungezwungen nur auf Hosea oder auf Gott bezogen werden können, aber weder das eine noch das andre ist möglich, nach v. 6 ff. ist Gott als redend zu denken und Hosea ist weder hier noch nachher angeredet. Vielmehr muss das suff. auf den Einzelnen Israeliten gehen, der vorher 4a. redend eingeführt ist, eine Auffassung, die ihre Stütze in אמך v. 5. findet. Wollte man das nicht, so könnte man mit LXX. עמי lesen, was auch durch das ܥܡܝ des syrohexaplarischen Textes empfohlen wird vgl. v. 6. Die Worte כמריבי כהן boten schon den Alten mannigfache Schwierigkeiten, so übers. LXX. *ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεύς*, ebenso Syr. u. Arab., ohne dass sie wohl einen andern als unsern Text gekannt haben. Unter den Neueren ist lediglich aus dem Zusammenhang errathen aber mit dem Wortlaut nicht zu vereinigen die Erklärung von Zunz: „denn gleiches ist an deinem Volk wie am Priester zu tadeln" ähnlich schon früher Eichh.: „Niemand tadelt, Niemand warnt und doch verdient dein Volk so wie die Priester Tadel", diese Auffassung birgt zudem auch in ihrem ersten Theil einen Verstoss gegen die Grammatik. Nach dem vorliegenden Text kann man offenbar nur übersetzen: „während dein Volk gleich den mit einem Priester Hadernden ist", zur Construction wäre zu vergleichen 5, 10. שרי יהודה כמסיגי גבול. Nach Hitz. soll dann der Gedanke von v. 4. sein: „ihr alle beschuldigt andre, während jeder sich selbst anklagen sollte, grade wie der, welcher geborgen zu sein meint, da er einen Priester habe (Richt. 17, 13.) oder bestellt habe zum Opfern und Wahrsagen (Richt. 17, 5.), die Schuld daran, wenn ihn Unglück trifft, eben dem Priester anstatt sich selbst beimisst". Aber ein derartiger Gedanke hätte so kaum ausgedrückt werden können, mindestens erwartete man für ריב einen andern Ausdruck, der klarer diesen Sinn erkennen liesse. Vielmehr werden wir um den Sinn von v. 4b. zu verstehen, an die Stellung zu denken haben, die nach des Hosea Worten hier in cap. 4. die Priester im Nordreich hatten, sie waren die Vermittler göttlicher Erkenntniss, der Mangel derselben im Volk ist wesentlich ihre Schuld, ihnen, soweit sie die Kenntniss göttlichen Wesens und Willens an Israel offenbarten, zu gehorchen war eines jeden Israeliten Pflicht, ihnen widerstreben ein Zeichen der höchsten Widersetzlichkeit, weil man ja in ihnen Gott selbst widerstrebte. Die Verbindung mit 4a. wäre dann entweder so herzustellen, dass der Proph. sagt: „Sie wollen dass Niemand auch kein Proph. hadernd und rügend zu ihnen reden soll, obwohl sie selbst sich nicht das geringste Gewissen daraus machen gegen Jedermann sogar auch gegen den lehrenden und rügenden Priester zänkisch und streitsüchtig zu verfahren" (Ew.) oder der Zustandssatz kann auch als ihre Weigerung 4a. erläuternd aufgefasst werden: diese Weigerung findet ihre Erklärung darin, dass das Volk über-

haupt widerspenstig im höchsten Grade ist, indem es sich selbst gegen die priesterliche Entscheidung anflehnt. Gegen diese Erklärung hat freilich Wellhausen Gesch. I. p. 141. Anm. u. Hermann a. a. O. nach Vorgang von Maurer geltend gemacht, dass es Hosea kaum als eine Capitalsünde betrachtet haben würde, wenn das Volk den Priestern die Achtung versagte, die sie nach seinen Aeusserungen so wenig verdienten. Dieser Einwand wäre schlagend, wenn der Proph. sagte: ועמי מריבי כהן und wenn כהן nothwendig die damals lebenden Priester bezeichnen müsste, er wird bedeutungslos, wenn in dem כמריבי כהן ähnlich wie vielleicht in כמסיגי גבול eine sprichwörtliche Redensart vorläge, eine Annahme, die durch das comparative כ unterstützt wird. Jedenfalls ist diese Erklärung von 4b. der von Herm. vorzuziehen, der 4b. lesen will: וְעִמְּךָ מְרִיבִי כֹהֵן = „und mit dir ist mein Streit o Priester". Dabei ist bedenklich 1) מְרִיב das sich nie als subst. = ריב findet, 2) die Stellung des ועמך, das vielmehr nach מריבי stehen müsste, 3) würde man statt מריבי, die Zulässigkeit von מריב vorausgesetzt, vielmehr מריב לי erwarten, 4) ist auch der Zusammenhang von 4a. und 4b. bei dieser Erklärung dürftig. Geistvoller und ansprechender ist Wellhausens Conjectur, der (Geschichte Israels I. p. 141. Anm.) hier nach Vorgang Becks 4b. lesen will: וְעַמִּי כְּמָרְיוֹ, und v. 4a. nicht als Worte des Volkes sondern des Proph. ansieht: „der Proph. ändert damit seine Gedankenrichtung, vom Volk geht er über zu den Priestern: die Wurzel des allgemeinen Verderbens sei der Mangel der Gotteserkenntniss und seien die Priester Schuld, die die Aufgabe hätten, „die Kenntniss zu verbreiten". Wie Herm. so sieht dann auch Wellh. schon in dem כשלת v. 5. die Priester als angeredet an. Aber auch bei dieser Erklärung bleiben beachtenswerthe Bedenken. 1) Wenn der Proph. 4a. sagen wollte: man solle nur das Volk darob nicht schelten und tadeln, weil den Priester die eigentliche Schuld treffe, so erwartete man zu ירב wie יוכח ein העם oder Entsprechendes als obj. 2) Gebraucht der Proph. zur Bezeichnung der Priester, denen „die Kenntniss" zu verbreiten obliegt, stets כהן, nur einmal 10, 5. wo von dem Kälberdienst die Rede ist, findet sich כמריו. 3) Erträgt 5c. ודמיתי אמך nicht die Auffassung: „und ich rotte aus eure Sippe", nach den vorausgegangenen capp. 1—3. muss unter אֵם das Volk verstanden werden, das ist die Mutter des Einzelnen, der hier angeredet ist. 4) Will aber auch mit Rücksicht auf כעם ככהן v. 9. hier ein derartiges ועמי ככמריו nicht recht passen und v. 5. auf den Priester bezogen nähme ja das v. 6 ff. folgende Gericht voraus. Nach alle dem halten wir immerhin noch den vorliegenden M. T. und die oben gegebene Erklärung desselben für die am meisten von Schwierigkeiten freie. Wellh. hat freilich behauptet, dass jede Auslegung, die in v. 4. einen Vorwurf gegen das Volk findet, unklar lasse, wo der Uebergang

vom Schelten gegen das Volk zum Schelten gegen die Priester sich vollziehe, „die Ausleger schlummern einfach von einem zum andern hinüber", aber der Vorwurf ist wenig begründet, der Uebergang vollzieht sich deutlich mit v. 6. Wegen solcher Widersetzlichkeit gegen jede Zurechtweisung und ihrer Verhärtung in der Sünde kann die Strafe nicht ausbleiben, angeredet ist, wie schon gesagt, in יכשלה der einzelne Israelit. Sims., W. u. a. verstehen כשל nicht von der Strafe sondern von der Sünde, aber dass sie in die Sünde gerathen und so strancheln, ist doch nicht als Folge ihrer Widersetzlichkeit v. 4. zu betrachten, vielmehr nachdem v. 4. gezeigt, wie weit sie in ihrer Sünde und Verstocktheit gekommen, fügt v. 5. nnn passend die Strafe an, demnach hat כשל hier wie sonst bei Hosea vgl. 5, 5. 14, 2. 10. die Bedeutung „zu Falle kommen". היום leidet eine doppelte Auffassung, entweder kann man es mit Hitz. u. a. übers.: jenes Tags, der Artikel hat dann demonstrative Kraft und היום und לילה umschreiben יום יהוה, oder man kann mit Ew. היום übers.: heute resp. heute am Tage im Gegens. zu לילה, das nach dichterischer Art artikellos ist vgl. Ew. 277b. Neh 4, 16. Zu verwerfen ist jedenfalls die von Calv. vertretene allegorische Erklärung, nach der יום die Zeit sein soll, wo der Weg des Rechten deutlich vorliegt, לילה dagegen die, wo man leichter in die Gefahr kommt, falsche Wege zu gehen und in's Verderben zu rennen. Die hier mit dem Volk zugleich vom Strafgericht getroffenen Proph. sind natürlich die falschen, die im Gegensatz zu Männern wie Amos und Hosea im Nordreich und Jesaja und Mikha im Südreich das Volk in seiner Gottlosigkeit und Unbussfertigkeit bestärkten. Nicht nur aus unserm Proph. sondern auch aus seinem älteren Zeitgenossen Amos u. a. wissen wir, dass damals so mancher die Prophetie als Broderwerb ansah und drum dem Volke verkündigte, wonach ihm die Ohren jückten vgl. Am. 7, 12 ff. Diese falschen Proph. sind nicht gradezu, wie Kuin. behauptet, mit den Priestern identisch, vielmehr im Bunde mit ihnen wurden sie zu jener verhängnissvollen Macht, die das Volk immer weiter dem Abgrunde zutrieb. Was die Bedeutung von נביא betrifft, so hat Redslob (der Begriff des Nabi bei den Hebräern, Leipzig 1833) u. a. nach ihm Kn. behauptet: נביא sei der vom göttlichen Geist angesprudelte d: h. der von Gott begeisterte vgl Knobel Prophetismus der Hebräer p. 137 f. Aber dieser Erklärung liegt ein doppelter Fehler zu Grnnde. Erstens hat נביא mit dem verb. נבע nichts zu thun, vielmehr gehört es zu einer Wurzel נבא, die freilich im Hebräischen verloren gegangen ist, sich aber für das Arabische erhalten hat. Hier entwickelt sich für نبأ aus der ursprünglichen Bedeutung: „sich erheben, aufsteigen, hervorkommen", die andre: „durch Reden hervorbringen, kundthun, sprechen", eine Bedeutung, die in

dem verwandten äthiop. ነቢዐ die gewöhnliche ist. Dazu kommt, dass נביא, selbst wenn es mit נבע zusammenhinge, doch nicht der „Angesprudelte" sein könnte, denn נבע ist nicht „ansprudeln" sondern vielmehr „hervorsprudeln" vgl. نبت aufsprossen نبث und نبش aufwühlen, aufgraben نبج aufbrechen نبط nnd نبع hervorquellen نبغ hervor- u. auftreten نبل hervorragen vgl. Fleischer zu Levy chald. Wörterbnch I, 417. nnd Delitzsch Genesis p. 552 f. Der zweite gegen obige Erklärung von נביא geltend zu machende Grund ist der, dass es kein pass. sein kann (gegen Redsl., Ges., Oehler alttestamentliche Theol. II, p. 17.), was sich aus Vergleichung von נביא und نبيء resp. نبيّ ergiebt. Im Arabischen finden sich nämlich neben dem plur. san. نَبِيُّونَ und نَبِيُّونَ die plur. fracti أَنْبِيَآءُ nnd نُبَآءُ. Die den letzteren entsprechenden فُعَلَآءُ und أَفْعِلَآءُ gehören aber beide zu فَعِيل, dem Intensivum des part. act., werden auch wohl von فَاعِل selbst gebraucht, in sofern es eine rein habituelle Thätigkeit oder bleibende Eigenschaft ausdrückt vgl. Alfiya ed. Dieterici p. ٣٣٥ l. 11 ff. und die dazu von Fleischer in Del. Gen. p. 552. angeführte Bemerkung aus dem Kamus. Redslob hat sich für seine Erklärung von נביא als pass. noch auf den Passivbegriff der verba נבא nnd התנבא berufen, aber ebenfalls mit Unrecht, diese sind, wie überhaupt ursprünglich Niph. u. Hithp., nicht passiv sondern reflexiv: sich als נביא zeigen und erst von diesem subst. denominirt. Es wird demnach dabei bleiben: נביא ist der Sprecher d. i. der Verkündiger des göttlichen Willens, eine völlig treffende Bezeichnung des Proph. vgl. Ex. 7, 1.: אהרן יהיה נביאך mit 4, 16.: הוא יהיה לך לפה. Der Schlnss 5c. fasst 5a. u. b. zusammen. Die LXX. übersetzten: *νυκτὶ ὁμοιώσω τὴν μητέρα σου*, das ist nnmöglich, weder hat דמה im Qal diese Bedeutung, noch liesse auch, selbst wenn man die masor. Vocalisation aufgäbe, die hier gebrauchte Constr. von דמה diese Auffassung zu, endlich würde man ja auch dadurch, dass man לילה zu 5c. zöge, den Parallelismus, in dem dies zu היום 5a. steht, zerstören. Es ist nur zu übersetzen möglich: „und ich vernichte deine Mutter", אם kann nach den voraufgehenden capp. 1—3. nur die Gesammtheit des Volks sein. Es ist übrigens leicht ersichtlich, welche Bedeutung diese Reden des Proph. für die Erkenntniss seiner Gottesvorstellnng haben. Wenn Hosea hier in einem Rechtsstreit auf den Mangel an Gotteserkenntniss und Liebe und Wahrheit hinweist und dafür sofort Gottes Strafe ver-

kündigt, so setzt das offenbar voraus, dass jeder einzelne Israelit, der des Proph. Rede hörte, auch jene Forderungen Jahves als berechtigt anerkennen musste, es ist demnach das zwischen Jahve und seinem Volk bestehende Verhältniss nicht nnr eine auf natürlicher Sympathie heruhende Liehesgemeinschaft, sondern es ist zugleich eine auf sittlicher und rechtlicher Grundlage heruhende Rechtsgemeinschaft. Es ist daher das Wort Duhms schwerlich zuzugestehen p. 136.: „Nach dem Character des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel ist nicht zu erwarten, dass in Hoseas Gottes-Vorstellung ethische Momente vorherrschen, vielmehr werden Gott durchaus die Eigenschaften des Gemüths heigelegt.

2. Str. v. 6—10. Abermaliger Hinweis auf die Vernichtung des Volks, die durch die gottlosen, ihres Amtes nicht wartenden Priester herheigeführt wird. Sims. u. W. hestreiten, dass mit v. 6. ein neuer Strophenahschnitt heginnt, v. 6. stehe in enger Verhindung mit v. 5. und unverkennbar sei hei v. 4. ein stärkerer Gedankenabschnitt als hier. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass zwischen 5c. nnd 6a. ein Znsammenhang hesteht, aher aus den folgenden Worten ist ersichtlich, dass 6a. den Gedanken von 5c. nur wiederholt, nm auf das den Priestern zn verkündigende Gericht überznleiten, während v. 4. u. 5. sich ehenso wie v. 1—3. auf das Volk heziehen. Entsprechend der Auffassung von v. 3. wollen Sims., W., Keil auch hier נדמו als perf. proph. von der Zukunft verstehen, aher aus den oben schon zu v. 3. angegebenen Gründen ist diese Auffassnng nicht nöthig, der Proph. befindet sich hier im zweiten Theil seines Buchs in der Zeit nach dem Tode Jerobeams II., wo eine Revolution die andre ahlöste, wo alle Bande der Sitte und Zncht zerrissen waren nnd das Verderhen überall unverkennhar hervortrat. Mit Rücksicht auf dies in der Vollziehung begriffene Gericht spricht Jahve durch den Proph.: „vernichtet ist mein Volk“ vgl. zu 7, 1. בלי, das Hosea sonst im Sinn von לא gehraucht vgl. 8, 7. 9, 16., steht hier in seiner nrsprünglichen Bedeutung: „Vernichtnng, Mangel“. Der Art. vor דעת weist auf v. 1.: דעת אלהים, wegen dieses Art. ist sowohl die Erklärung Stucks: quod sapere non vult, als auch die Meiers: „nnversehens“ unzulässig, in Jes. 5, 13., welche Stelle für die letzte Bedeutung angezogen wird, hat דעת den Art. nicht. Die Auffassung der folgenden Worte hängt davon ab, oh wir in אתה das Volk Theod. v. Mopsv., Stnck, Schröd., Hitz., Umbr., Sims, W. oder den Priester Chald., Kim., Calv., Grot., Rosenm., Ew., Wellh., Herm. etc. als angeredet ansehen. Diejenigen, welche sich für die erste Anffassung entscheiden, verweisen auf Ex. 19, 6.: Gott wird Israel das Vorrecht entziehen, ein priesterliches Volk zu sein, aber schwerlich genügt diese Stelle, nm diesen Ausdrnck zu rechtfertigen, nie innerhalb der ganzen Prophetie wird Israels Stel-

lnng zn Jahve mit diesem Ausdrnck bezeichnet. Dazn kommt, dass, wenn hier nicht der Uebergang zu den Priestern, die v. 8. ohne Zweifel subj. sind, gemacht wird, nicht ersichtlich ist, wo derselbe eintritt, die Gerichtsdrohung an das Volk stünde nnvermittelt neben der an die Priester und endlich würden wir 6b., vom Volk verstanden, ja eine grade für nnsern Proph. höchst bedenkliche Tautologie erhalten, denn der Satz: „mein Volk geht unter aus Mangel an Erkenntniss" unterscheidet sich sachlich in nichts von dem sofort folgenden: „weil du die Erkenntniss verschmähtest, so verschmähe ich dich mir Priester zu sein". Diesen Unzuträglichkeiten entgehen wir nur, wenn in אתה der Priester angeredet ist. Die Behauptung, dass dann die Schwierigkeit entstünde, dass v. 8. über v. 7., der vom Volk rede, anf 6b. zurückgreife (Sims.), ist unbegründet, auch v. 7. bezieht sich auf die Priester. Der Gedanke Hoscas ist also der: das Volk geht unter aus Mangel an Erkenntniss, das ist aber hanptsächlich Schuld der Priester, die grade solche Erkenntniss zu verbreiten berufen waren vgl. Deut. 33, 10. Hez. 44, 23. Hagg. 2, 11 ff., Mal. 2, 7., drum muss Jahve sie strafen und zwar damit, dass er sie ihres Amtes, dessen sie sich unwürdig gemacht haben, beraubt. Ist das aber unzweifelhaft der Gedanke unsers v., so kann schwerlich die oben berührte Erklärnng Wellhausens von v. 4. 5. die rechte sein, in diesem Fall wären ja die vv. 4. 5. mit 6b. identisch. Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel כהן ist sicher nicht „Priester sein, priesterliche Dienste verrichten" und von dieser Bedeutnng abgeleitet כּוֹמֵן „wohlbestellt" etc. vgl. Ges. thes. 662., sondern die Grundbedeutnng ist „stehen" denn כהן ist eine Weiterbildnng von כון wie מהר von מור, נהר von נור, מהל von מול etc. Dieser Grundbedeutnng der Wnrzel entspricht es, dass كهن in der III. conj. = „Jemand beistehen, ihm helfen" ist und dass der Kamus كاهن = כהן erklärt: من يقوم بامر الرجل ويسعى فى حاجته, die Bedeutung von كهن „weisssagen" etc. ist erst aus der andern „Priester sein" abgeleitet, war es doch eine Aufgabe der Priester aus den Eingeweiden zu weissagen vgl. Fleischer zu Del. Jes. 61, 10. Die Form ואמאכאך ist wohl durch ein Versehen der Abschreiber für die reguläre Form ואמאכך entstanden, die Mas. erkl. das dritte א für überflüssig, es fehlt im cod. Babylon. nnd in einer Reihe von codd. bei Kennic. u. de Rossi. Der cod. Babylon. liest freilich וְאָמַאכְךָ, wie ja auch unsre Ausgaben וְאָמַאכָךְ bieten, aber die bessere Lesart ist offenbar וְאָמַאכְךָ, für sie zengt cod. Petrop. vom Jahre 1010, ebenso E. 2. J. S., der Complutensische Text und Norzi vgl. Baer zu dieser Stelle und Delitzsch Complntensische Varianten zum alttestamentlichen Texte 1878. p. 18 f. Hitz. wollte ואמאכאך aus dem volnnt. ואמאכה erklären, aber dafür fehlen alle Beispiele. Eher könnte man mit Ewald (§ 247e.)

und Böttcher (§ 869, 3. 8.) daran denken, dass hisweilen das a des suff. der 2. pers. masc. in die vorhergehende Silbe dringt und hinten verschwindet, dann und wanu bleibt es aber dennoch. Dem מאסת parallel ist ותשכח, also noch von כי abhängig; תורת אלהיך haben viele gradezu auf das mosaische Gesetz bezogen, ja noch W. schreiht, das Wort habe hier den prägnanten Sinn: das von Gott durch Mose gegehene Gesetz und Heng. zu ψ 1, 2. behauptet gradezu תורה habe immer die specielle Bedeutung: Gesetz. Das aber ist falsch. Seiner Grundhedeutung nach ist es nichts als „Anweisung, Unterweisung" und offenbar ist es ursprünglich von der Auskunft, die der Priester auf Befragen im Namen Got tes ertheilte, gebraucht. Erst in der Folgezeit verwischte sich diese nrsprüngliche Bedeutnng und man nannte תורה eine Summe solcher Unterweisnngen und da in ihnen Jahves Willen zum Ausdrnck gekommen war, so sprach man von תירת יהוה. Neben dieser Bedeutnng von תורה findet sich dann eine zweite, es be zeichnet zugleich die prophetische Unterweisung. Dass diese Bedeutung erst dann hervorgetreten sei, als es der Ausdruck für den gesammten Willen Jahves geworden, wie Smend a. a. O. p. 634. behauptet, ist schwerlich richtig. Allerdings wird man zugeben müssen, dass jene Bedeutnng die erste und nächstliegende war, weil ehen die Priester die geordneten Lehrer des Volks waren, die zu allen Zeiten wirkten, während die Wirksamkeit der Propheten mehr nur eine sporadische war und sie auch für besondre Zwecke gesandt waren, aber warum das Wort in seiner Grundbedeutung: „Lehre, Unterweisung" ein unpassender Ausdruck für die prophetische Rede sein soll Smend a. a. O. p. 634., ist nicht einzusehen. Hier ist תורת האלהים von der im Namen Gottes ertheilten priesterlichen Unterweisung zu verstehen und zwar lag eine solche, wie aus 8, 12. und ebenso aus Am. 2, 4. hervorgeht, zum Theil schon geschrieben vor. Was speciell der Inhalt dieser priesterlichen Thora war, ob sie sich auf ethisch-religiöse oder auf cultische Gegenstände, entsprechend dem Priestercodex, bezog, lässt sich hier noch nicht mit Sicherheit entscheiden, darüber giebt 8, 12. Aufschluss, wenn gleich auch schon nach unserm ganzen Context das Erstere das Wahrscheinlichere ist, nur so wird es begreiflich, wie Hosea das gottlose und ruchlose Leben des Volkes als Folge davon betrachten kann, dass die Priester die Thora Gottes vergessen haben. Für solchen Frevel kann die Strafe nicht ausbleiben, Gott verwirft sie als Priester und vergisst ihre Söhne d. h. diese sollen in Folge des über das Nordreich hereinbrechenden Strafgerichts ihres Amtes verlustig gehen, eine Drohung, die in der That seit 722 sich erfüllte. Mit v 7. geht der Proph. wieder aus der Anrede in die 3. pers. über, denn dass v. 7. sich auf das Volk beziehe (Sims.), ist schon vorher znrückgewiesen. 7a. lässt eine doppelte Auffassnng zn: entweder weist der Satz darauf hin, dass

sie in demselben Maasse, wie sie an Zahl, Ehre, Macht etc. zunahmen, auch tiefer in die Sünde geriethen, wir würden dann zu übersetzen haben: je mehr sie wurden, desto mehr sündigten sie, oder 7a. betont, wie ihrer Zahl auch ihre Sünde entsprach: so viel ihrer waren, so sündigten sie. In jenem Fall würden wir רבב nicht nur von ihrer Vermehrung vgl. v. 10. ולא יפרצו sondern zugleich von ihrer Zunahme an Wohlstand, Ehre etc. zu verstehen haben. Jedenfalls waren die günstigen Zeiten unter Jerobeam II. auch auf das äussere Gedeihen des Priesterstandes nicht ohne Einfluss, aber der zunehmende Wohlstand hatte nur dazu gedient, ihre Selbstsucht um so mehr zu entfesseln. Welche von beiden Auffassungen beabsichtigt ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, für die erstere spricht vielleicht 10, 1. 11, 2, wo der Proph. ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringt. 7b. ist wohl כבודם wegen der Assonanz mit כרבם gewählt und der 1. pers. in אמיר entspricht gut das לי in 7a.: er, gegen den sie gesündigt, wird auch die Strafe über sie verhängen. Schon darum ist die Auffassung von Chald. u. Syr. zu verwerfen, die אמיר als inf. und zwar als Fortsetzung von חטאו ansehen. Freilich finden sich ja solche Beispiele, wo א statt ה steht vgl. Jer. 25, 3. Hez. 14, 3. Jes. 63, 3., auch steht wohl der inf. für das verb. finit. vgl. Jer. 14, 5., aber einestheils sind diese Formen mit א statt ה nicht unverdächtig, anderntheils spricht für unsre Auffassung des אמיר auch in v. 9. אשיב לו. v. 8. erklärt die in 7a. berührte Sünde. Man sollte meinen, dass hier kein Zweifel darüber obwalten könnte, dass in יאכלו die Priester subj. sind, dennoch sehen auch hier Umbr. u. Stuck das Volk als subj. an, ohne dass sie dabei freilich zu einer befriedigenden Erklärung gelangen, so erklärt Umbreit in sehr gekünstelter Art p. 29.: „sie essen die Sünde meines Volks" d. i. die Einzelnen leben von der Sünde des Ganzen und das ist eine niederschlagende Erfahrung, wie der einzelne Mensch, in die Allgemeinheit mit seinem Wesen hineingestellt, mit seiner freien Bestimmung zu Schanden wird; die Schuld ist ein mal die Macht der Zeit geworden und daher erheben sie nach ihrer Schuld die Seele", hat schon Umbr.'s Erklärung von 8a. Schwierigkeiten, so ist die von 8b. völlig unmöglich. חטאת vereinigt in sich die doppelte Bedeutung der Sünde und des Sündopfers, hier kommt vorwiegend die letztere in Betracht, wenn auch nicht geleugnet werden soll, dass der Proph. das Wort vielleicht doppelsinnig gebraucht habe Keil, Sims. u. A. Der Sinn von v. 8a. kann nun schwerlich der sein, dass der Proph. das Essen des Sündopfers an sich tadeln wollte — in wie fern das einen Vorwurf begründen sollte, ist nicht einzusehen vgl. Lev. 6, 19. 22. 23. — sondern 8a. erhält seine nähere Bestimmung durch 8b.: nach ihrer Verschuldung waren sie gierig d. h. sie wünschten statt der Sünde zu wehren vielmehr dass sie sich mehre, damit ihnen um so mehr Sündopfer zufielen. Wellhausen

nennt freilich diese Erklärung „allzu fein, wo nicht allzu plump", aber weder hat er abgesehen von der Thesis, dass חטאת als Opfer erst seit der Zeit des Ezechiel gebräuchlich war vgl. a. a. p. 76. entscheidende Grnnde gegen dieselbe vorgebracht, noch ist seine eigene Anffassung befriedigend. Dass 8a. seine nähere Bestimmung durch 8b. empfängt, ist ja keineswegs bedenklich und dass für den von uns gewonnenen Sinn statt עונם vielmehr אשמם geschrieben sein müsse vgl. a. a. O. p. 75. Anm. 2., wird sich nicht beweisen lassen. Nach Wellhausen besteht die Sünde des Volks in seinem Opferdienst, der unter חטאת עמי und עונם zu verstehen ist, und es besage demnach dieser Abschnitt, dass die Priester aus niedriger Selbstsucht den Hang des Volks zum Cultus befördern. Wellh. beruft sich für seine Auffassung von עמי חטאת nnd עונם anf 8, 11, aber gesetzt auch, es wäre für 8, 11. in der That das die Meinung des Propheten, so genügt dieser v. doch nicht, unsern Ausdruck zu erklären, man müsste erwarten, dass eine 8, 11. entsprechende Stelle unserm Abschnitt vorherginge, oder dass in ihm selbst sonst irgendwie dieser Gedanke angedeutet wäre, aber nichts von alledem: Morden, lügen, ehebrechen etc. wirft er dem Volk vor, aber kein Wort über seinen Hang znm Cultns; wie nach einer Aufzählung von Sünden, wie sie v. 2. bietet, חטאת עמי und עונם diesen Sinn haben soll, ist mir nicht verständlich. Aus demselben Grnnde ist auch Schmollers Erklärung nicht beizupflichten, er will חטאת und עון grundlos auf den Götzendicnst beschränken, überdies ist bei beiden Erklärungen von Schm. wie Wellh. der Ausdruck אכל bedenklich. נפש kommt als Sitz des Begehrungsvermögens in Betracht, das snff. in נפשו steht distribntiv, zu נשא נפש mit folgendem אל oder ל vgl. ψ 24, 4. 86, 4. 143, 8. etc. אל עונם steht absichtlich vorauf, nm so den Gegensatz, in dem sie zu ihrer eigentlichen Bestimmung stehen, um so schärfer hervortreten zu lassen, die impff. bezeichnen die nnvollendete noch immer fortdauernde Handlnng. W. will נפש statt נפשו lesen, aber ein snff. kann hier nicht fehlen, dass נפש sprachlich einfacher nnd schöner sei, beruht ebenso auf Unkenntniss wie die andre Behauptung, dass in נפשו eine nnerträglich harte enallage nnmeri vorliege vgl. Jer. 10, 4. 16, 7. ψ 62, 5. etc. Hitz. vermnthet, dass נפשו statt נפשם, das einige codd. gegen Mas. bieten, vielleicht dadurch veranlasst sei, dass der Proph. bei der ungleichen Beziehung der snff. in נפשו und עונם die Gleichheit in der Form derselben vermeiden wollte. v. 9. weist abermals auf die Strafe: Die Priester sind wie das Volk, so können sie auch vom Gericht nicht verschont werden, deutlich ergiebt sich von hier, dass in v. 8. nur die Priester verstanden sein können, wird v. 8. vom Volk verstanden, so schliesst sich v. 9. nicht an den vorhergehenden v. Die suff. in 9b. gehen auf כהן. Zn אשיב לו ist zu ergänzen בראשו, öfter findet sich dicse vollständigere Re-

densart השיב בראשו wechselnd mit על und אל ראשו vgl. Jud. 9, 57. 1. Sam. 25, 39. 1. Reg. 2, 32. 44. etc. Bei diesen und ähnlichen Ausdrücken liegt die Vorstellung des jus talionis zu Grunde: dem Menschen wird gethan, was er thut vgl. Ex. 21, 23 f. v. 10. führt das v. 9. angedeutete Gericht weiter aus, subj. sind natürlich die Priester, so dass also אכלו v. 8. unserm יאכלו entspricht. Der Proph. weist auf den Fluch der Unersättlichkeit, der auf der ungezügelten Begierde ruht, und auf den der Vereinsamung und Kinderlosigkeit, womit die Unzucht bestraft wird vgl. Mikh. 6, 14. Lev. 26, 26. Das Hiph. kann natürlich nicht causative Bedeutung haben, sondern es verstärkt die Bedeutung des Qal: Hurerei treiben vgl. הוביש 2, 7. Ew. 122c., aus ולא יפרצו folgt zugleich, dass הזנו offenbar im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, פרץ hat hier wie Gen 28, 14. 30, 30. Jj. 1, 10. Jes. 54, 3. etc. die Bedeutung: „sich ausbreiten." Der Schluss von v. 10. weist noch einmal auf den letzten Grund solches Gerichts: er liegt darin, dass sie Jahve vergessen haben, dem zu folgen und auf den zu achten ihre eigentliche Lebensaufgabe war vgl. Deut. 33, 9. Des Nachdrucks wegen steht את יהוה vom verb. getrennt vorauf, aber dass es als obj. zu לשמר gehört, ist unzweifelhaft vgl. Sakh. 11, 11.; es sind daher sowohl Kimchis u. Abene.'s Erklärungen, die ein דרכו oder דרכיו zu לשמר ergänzen wollen, als auch die Saadjas, der לשמר zu v. 11. zog, zu verwerfen. Hingewiesen sei hier zugleich auf die Bedeutung dieser Worte für die Anschauung Hoseas über die Stellung der Priester im Nordreich. Wissen wir auch aus den historischen Büchern wenig darüber, so geht aus unsern vv. doch hervor, dass sie von entscheidendem Einfluss auf das Leben des Volks waren, dass Hosea sie als völlig legitim ansieht und berufen, das Volk auf den rechten Weg zu bringen.

3. Str. v. 11—14. Fröhnen so die Priester der Sinnenlust und lassen sich nur von ihr leiten, so ist's kein Wunder, dass auch das Volk davon gefangen und damit der Thorheit des sinnlichen Götzendienstes anheimgefallen ist.

v. 11. ist so allgemein gehalten und auch vom vorhergehenden v. so verschieden, dass er mit Recht als Anfang einer neuen Strophe angesehen ist, vielleicht war v. 11. ein damals gebräuchliches Sprichwort (Hitz.). Gut beginnt der Proph. mit זנות, nachdem er die vorhergehende Strophe mit הזנו ולא יפרצו geschlossen, wie יין und תירוש beweisen, kommt das Wort hier in seiner eigentlichen Bedeutung in Betracht. LXX. zogen עמי aus v. 12. fälschlich zu לב und machten לב עמי zum subj., aber עמי gehört nothwendig zu בעצו und לב ist hier obj., dagegen זנות וג"ו subj.; לב, das dem Hebräer Sitz des Denkens, Wollens und Empfindens ist, ist hier als Sitz des Verstandes und der Einsicht gedacht vgl. Jj. 8, 10. 9, 4. 12, 3. 24. Prov. 6, 32.

10, 13. 15, 32. etc. *). Die folgenden vv. 12—14. geben den Beweis, dass auch bei Israel der Satz zutrifft, dass der Dienst der Sinnenlust sinnlos macht. Aller Götzendienst in Israel ist dem Proph. nichts als eine Folge ihrer immer mehr überhand nehmenden Sinnenlust, ihre Hinneigung zur sinnlichen Religion ist nur eine Erscheinung ihres sinnlichen Triebes überhaupt Wenn irgendwo so gilt es ja auf dem Gebiet der religiösen Erkenntniss: Verwandtes wird nur durch Verwandtes erkannt, der Heilige Israels, der über alles Unvollkommne und Sündige erhaben ist vgl. 11, 9. kann nicht von dem erkannt und verstanden werden, der sich seinen Lüsten und Begierden hingegeben hat vgl. 1. Sam. 2, 12., vielmehr nimmt in demselben Maasse, als der Mensch die Begierden seines Fleisches besiegt und so seinem Geist zur Herrschaft verhilft, auch die Fähigkeit zu, Gottes Wesen und Willen zu erkennen. Versinkt drum ein Volk wie Nordisrael zur Zeit Hoseas in den Sinnengenuss, so ist ein Rückschlag auf dem Gebiet des religiösen Lebens und der roligiösen Erkenntniss unvermeidlich, es fällt dem sinnlichen Götzendienst und damit der vollendeten Thorheit und Sinnlosigkeit zu. Der Ausdr. שאל בעצו ist nach dem bekannten שאל ביהוה gebildet: sein Holz um eine Offenbarung angehen. Um die Thorheit ihres Beginnens um so greller hervortreten zu lassen, nennt Hosea ihre Götzen עץ, als leblos und unvernünftig sind sie nichts als עץ, daraus sie gefertigt sind, denn wahres Sein hat nur Jahve vgl. Jer. 2, 27. 10, 3. Hab 2, 19. Jes. 40, 20. 44, 14. Absichtlich wählt der Proph. grade diese Stellung der Worte, um den Gegensatz zwischen ihrer Bestimmung und ihrem factischen Verhalten um so schärfer hervorten zu lassen: עמי ist Israel und als solches hat es zu Jahve allein Beziehung und von ihm wie bisher so auch später alles zu hoffen, statt dessen fragt es עצו, hic propheta, schreibt Calvin, Israelitas appellat Dei populum non honoris causa sed potius ut augeat crimen: quia eo magis detestabilis fuit populi perfidia, quodquum electus esset, potuit ita caelestem suum patrem deserere. Die Auffassnng des zweiten Gliedes ist fraglich: Ew. u. a. sehen מקלו als im Wesentlichen mit עצו synonym, also als eine Bezeichnung der Götzen an, die meisten andern finden hier nach dem Vorgang der Alten den Hinweis auf die sogenannte Rhabdomantie, die Cyrill als eine den Chaldäern übliche Sitte also beschreibt: *Δύο ἱστάντες ῥάβδους εἶτα τινὰ τῶν ἀπορρήτων αὐτοῖς κατεπάδοντες κατακλίνεσθαι παρεσκεύαζον ταῖς τῶν δαιμονίων ἐνεργείαις καὶ πιπτούσας ἐπετήρουν, ὅπου φέροιντο πάλιν, εὐθὺ ἢ ἀνόπιν, εἰς δεξιὸν ἢ εὐώνυμον.* Eine ähnliche Sitte berichtet Herodot 4, 67. von den Scythen und Tacitus germ. 10. erzählt

*) יין, das in unsern Ausgaben mit cop. Waw steht, ist bei Baer *ἀσύνδετον*, ebenso Gem. Joma 76b., Mas., Abene, Kim., complut., verschiedene codd. bei Kennic. u. de Rossi.

von den Deutschen: „sortium consuetudo simplex: virgam frugiferae arbori decisam in surculos ampntant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargnnt. Mox si pnblice consulatur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse paterfamiliae precatus deos caelnmque snspiciens ter singulos tollit, sublatos secundum impressam ante notam interpretatur etc. vgl. Rosenmüller Morgenland IV. p. 334 ff. Rud. Salchlin: Idolomantia et Rhabdomantia antechristiana sive Dissertatio historico-theologica ad Hos. IV, 12. Bernae 1715. Auch bei den Hebräern scheint eine Art Rhabdomantie wenigstens in alter Zeit Eingang gefunden zu haben, auf sie nimmt wohl Nnm. 17, 17 ff. Bezug. Rosenmüller zu unsrer Stelle macht auf die besondre von Abarbanel nach Maimonides und Moses Mikkoz berichtete Art solcher Rabdomantie aufmerksam. Ob auch Hosea an Rhabdomantie gedacht hat, lässt sich aus מקלו nicht entscheiden, die Möglichkeit מקלו als spöttische Bezeichnung der Götzen anzusehen ist jedenfalls nicht ausgeschlossen. In dem Begründungssatz כי רוח זנונים וג״ו kehrt der allgemeine Satz von v. 11. in specieller Beziehung auf Israel wieder. Auch hier ist רוח זנונים in eigentlicher Bedeutung zu fassen, andernfalls würde sich ja eine Tautologie ergeben. Daran dass in רוח זנונים die Hurerei als besondere dämonische Macht gedacht ist, ist nicht zu denken, völlig richtig weist Rosenm. darauf hin, dass die Hebräer רוח nennen animi concitati motus, quos Cicero affectiones, affectus, impetus, commotiones animi vocare solet. Drum redet der Hebräer von רוח קנאה Num. 5, 14. רוח שקר 1. Reg. 22, 23. רוח עועים Jes. 19, 14. רוח הטמאה Sakh. 13, 2. Das Obj. zu התעה lässt sich leicht ergänzen, man hat daher nicht nöthig mit Chald., Syr., Hier. u einigen codd. bei Kennic. התעם zu lesen. Mit ויזנו fügt Hosea wieder die Folge an, die sich aus dieser Verführung durch רוח זנונים ergab, hier ist זנה selbstverständlich in übertragener Bedeutung gebraucht. Bei der Constr. des זנה mit מתחת אלהים geht der Proph. von der Vorstellung aus, dass Israel die Pflicht der Unterthänigkeit gegen Jahve habe; auch hier das Bild der Ehe als zu Grunde liegend anzusehen (Kim.) ist unnöthig vgl. Röm. 7, 2. *ὕπανδρος γυνή* u. Jer. 2, 20. Mit זנה מאחרי וג״ו ist זנה מתחת־וג״ו 1, 2. im Wesentlichen synonym, nur dass man bei dieser letzteren Ausdrucksweise von der Pflicht der Folgsamkeit statt der Unterthänigkeit ausgeht. Das suff. in אלהיהם hebt nm so schärfer die Unnatürlichkeit ihres Verhaltens heraus: von ihrem Gott, der sich ihnen als solcher durch die Jahrhunderte erwiesen und drum mit Recht die Treue von ihnen fordern konnte*). v. 13. setzt die durch den Begründungssatz unterbrochene Beschreibung ihres abgöttischen Wesens fort nnd entwickelt so zugleich den letzten Gedanken von v. 12.

*) Im zweiten cod. Erfurt. findet sich ויתעו statt ויזנו.

Berggipfel und Hügel waren bei den Israeliten beliebte Opferstätten wohl ursprünglich aus dem auch bei vielen andern Völkern verbreiteten Glauben, dass man hier der Gottheit näher sei. Nach Jer. 3, 2. 6. vgl. 2, 20. scheinen diese Hügel, um den Blick himmelwärts frei zu haben, unbewaldet gewesen zu sein. Ist hier demnach von אלון, לבנה, אלה die Rede, so ist nicht daran zu denken, dass diese Bäume auf den Bergen und Hügeln waren und sie gleichsam krönten (Sims.), vielmehr soll damit auf eine zweite Art von Opferstätten hingewiesen werden, auf jene in der Ebene oder in Thälern einzeln stehenden Bäume, die sich durch ihren Schatten, der sowohl Erquickung gewährte, als auch durch sein Dunkel das Gemüth unwillkürlich zur Andacht stimmte, auszeichneten. Die Worte תחת אלון ולבנה וג׳ sind also nur Exemplification des häufigen: תחת כל עץ רענן vgl. Jer. 2, 20. 3, 6. 13. Jes. 57, 5. Deut. 12, 2. etc. Das Pi יְזַבֵּחַ ist vielleicht mit Rücksicht auf das parallele יקטרו, wovon nur Pi. u. Hiph. sich findet, gewählt, vielleicht aber hat auch Abene. Recht: הדגוש על רוב הסעולה. Die Eiche אַלּוֹן ist unzweifelhaft so von ihrer Stärke und Festigkeit genannt. לבנה geben die LXX. hier durch *λευκή* (ebenso Aqu., anders Symm. u. Theod. *πεύκη*), in Gen. 30, 37. dagegen übersetzen sie es durch *στύραξ*, darnach wäre es der in Syrien, Arabien, Aethiopien, selbst im südlichen Europa frei wachsende Storaxbaum, aus dessen Rinde von selbst oder in Folge von Einschnitten ein gummiartiges Harz ausfliesst, auch im Aethiopischen ist ΔΠΖ *στύραξ*, im Arab. لُبْنَى vgl. Kim.: וכתב רבי יהה כי הוא הנקרא בערבי לובני i. e. لُبْنَى. Da aber לבנה hier in Parallele mit אלון und אלה zwei hochgewachsenen mächtigen Bäumen steht, so ist nicht unmöglich, dass wir doch hier mit LXX. u. Aqu. an die Weisspappel zu denken haben: populus alba findet sich häufig auf den Bergen Palästinas und populus euphratica, die weiss-grüne Euphratpappel, kommt an den Niederungen und an den Ufern des Jordan vor vgl. Celsius Hierobot I, p. 292 ff. und Tristram, the natural history of the Bible, London 1867. p. 390. אלה ist die immergrüne Terebinthe, die als reichen Schatten gewährend auch sonst in Betracht kommt Jud. 6, 11. 19. 1. Reg. 13, 14. Warum sie gerade diese Bäume erwählten, sagt sofort כי טוב וג׳, das suff. in צלה steht wieder distributiv vgl. v. 8. על כן bezieht sich nicht auf den Begründungssatz, sondern auf die beiden Hauptsätze: darum weil so überall Stätten des Götzendienstes waren, ist's kein Wunder, dass die Frauen der Unzucht, die mit solchem Götzendienst nur zu oft verbunden war und zu der sich jetzt reichliche Gelegenheit bot, anheimfielen. Falsch sehen LXX. u. A. hier eine Androhung der Strafe, dagegen spricht schon v. 14., die impff. drücken vielmehr wie vor-

her aus, was sie zu thun gewohnt sind. Wahrscheinlich haben wir bei dem vorerwähnten Cultus auf Höhen und unter grünen Bäumen zum Theil mit an den Dienst der kenaanitischen Aschera, der babylonisch-assyrischen Astarte, zu denken vgl. 2. Reg. 17, 10. Jer. 17, 2., in Zusammenhang damit scheinen die im A. T. öfter erwähnten קדשים gestanden zu haben vgl. Deut. 23, 18. 1. Reg. 14, 24. 15, 12. 22, 47. Jj. 36, 14.; im Dienste dieser Astarte gaben ebenfalls Frauen und Jungfrauen sich preis vgl. Gen. 38, 21 f. Deut. 23, 18. Movers Phönicien I. p. 603 ff. Herzog I. p. 719 ff. Riehm I. p. 111 ff. כלה sowohl „die Braut" als „die Schwiegertochter" soll nach Del. Commentar zu den Prov. p. 74. eigentlich sein: „die mit der Familie, in die sie eintritt, Zusammengefasste" = כלולה, wahrscheinlicher ist's wohl die „Bekränzte" oder „Umhüllte" = nupta, denn כלל im Arab. كلّ II, Aeth. ከለለ, ܟܠܠ ist zweifellos „bekränzen", eine Bedeutung, die sich aus der ursprünglichen: „rund sein, rollen" vgl. גלל ableitet. — Schlimmer als diese Unzucht der Weiber ist's, dass die Männer ihnen mit bösem Beispiel vorangehen, daher will Jahve auch nicht jene für ihre Verschuldung strafen, denn sie sind als Weiber an sich leichter der Sinnlichkeit zugänglich und können schwerer ihre Begierden zurückhalten, um wie viel weniger trifft sie daher hier eine Schuld, wo sie solch ein Beispiel der Männer vor Augen haben. Einzelne Exegeten wie Dathe, Stuck u. A., die sich in diesen Gedanken nicht finden konnten, wollten לא = הלא nehmen, aber dann schliesst sich auf keine Weise כי הם וג"ו an. Dieser Satz begründet, warum Jahve nicht an den Töchtern ihre Schuld heimsuchen will. Ist das aber der Zusammenhang, so fällt damit auch die Erklärung von Hier., Drus., Rosenm. u. A, die ausgehend von dem Satz: qui amatur, corripitur; qui negligitur, suis peccatis dimittitur, hier den Gedanken finden, dass ihr Wandel zu unsittlich und schändlich sei, Jahve lasse sie in ihren Sünden sterben. Auch Ew.'s Auffassung ist unstatthaft, er findet hier v. 14. den Wunsch: möchte nur die unverständige Jugend nicht verführt werden, wie v. 13. fin. zeigt, ist die Jugend schon mitten in der Sünde, also kann hier von einem solchen Wunsche nicht mehr die Rede sein. Falsch ist endlich auch die Erklärung von Theodoret, der פקד sensu bono nimmt, er schreibt: *οὗ χάριν, φησίν, οὐδεμίας παρ' ἐμοῦ τεύξεσθε προμηθείας κ. τ. λ.*, wie 1, 4. und sonst muss hier פקד על in strafendem Sinn genommen werden. Nur als curiosum verdient die Meinung des Talm. u. Raschi Erwähnung, die hier eine Anspielung auf das Fluchwasser Num. 5, 18 ff. finden, dies Fluchwasser wolle Gott nicht mehr gegen die Frauen zur Strafe der unzüchtigen Männer in Anwendung bringen. Mit dem folgenden Begründungssatz geht der Proph. aus der Anrede in die 3. pers. über, als wären sie der Anrede gar nicht werth, diesen in der

proph. Sprache überaus häufigen Wechsel kann man nicht mit Sims. dafür geltend machen wollen, dass in הם die Priester subj. seien, auf sie weist hier im Zusammenhango nichts. Das Pi פרד steht hier in intrans. Bedeutung: „sich absondern, bei Seite gehen" wie sonst das Niph. הקדשות sind die den oben erwähnten קדשים entsprechenden Lustdirnen, die zu Ehren der Gottheit ihre Unschuld opferten. W. sieht קְדֵשָׁה falsch als fem. zu קָדוֹשׁ an, es gehört vielmehr zu קָדֵשׁ, das stets in Bezug auf das Heidenthum wie קָדוֹשׁ in Bezug auf die Jahve-Religion gebraucht wird. Auch die Griechen nannten diese Lustdirnen *ἱεραὶ γυναῖκες, πάρθενοι ἱεραί* Strabo XII, p. 532., die Männer *ἄνδρες ἱεροί* oder *ἱερόδουλοι* Herod. I, p. 199. Der Schluss von v. 14. ועם לא יבין giebt eine allgemeine Sentenz, die ihre nähere Beziehung durch den Zusammenhang erhält. לא יבין kann hier nicht wie vielleicht ψ 49, 21. aufgefasst werden, wo es als Umstandssatz den Adverbialbegriff „unversehens" umschreibt, es ist vielmehr Relativsatz und entspricht dem adj. „unverständig". לבט findet sich noch Prov. 10, 8. 10. und hat seine Analogie an لَبَطَ „Jemand zur Erde niederwerfen, so dass er mit dem ganzen Leibe seiner Länge nach hinstürzt". Das Niph. steht bildlich von dem, der rettungslos ins Unheil und Verderben stürzt. Schon darum ist die Erklärung Sims.'s abzuweisen, der es mit השתחוה als gleichbedeutend ansieht und hier den Gedanken findet: „das Volk, das keine Einsicht hat in die Unwürdigkeit des Götzendienstes, welchen die Priester mit Sünden feiern, stürzt nieder", ein solcher Schluss nach den vorhergehenden viel stärkeren Aussagen wäre zudem überaus matt. Auch Zunz's Uebersetzung ist abzuweisen, er gewinnt hier nach J. Kimchi u. Abene. den tautologischen Gedanken: ein unverständiges Volk ist von Sinnen.

4. Str. v. 15—19. Der Proph. mahnt Juda, nicht in dasselbe Verderben des Götzendienstes wie Israel zu fallen, und gleichsam als abschreckendes Beispiel entwirft er noch einmal in kurzen Zügen ein Bild von der Verkommenheit im Nordreich. Zweifelhaft kann hier die Strophenabtheilung sein, ob nämlich v. 15. noch zur dritten Strophe zu zählen ist oder die vierte zu beginnen hat. Wir ziehen das letztere vor: mit dem Schluss von v. 14. ist die Rede in gewissem Sinn zur Ruhe gekommen, passend hebt der Proph. daher v. 15. die neue Str. mit einem Blick auf Juda und einer Warnung an das Südreich an. Nicht ohne Grund wählt Hosea den Nominalsatz, durch das part. wird der andauernde Frevel Israels am stärksten hervorgehoben, זנה steht im sittlichen wie religiöson Sinn, beides, Hurerei wie Götzendienst, griffen ja in jener Zeit in einander über. Der hypothetische Satz weist zugleich auf die Grösse des Frevels in Israel hin, dem kaum Einhalt zu thun ist, wie Ew. richtig erklärt: „wenn das nördliche Reich, wie es scheint, von solchen Dingen nicht mehr lassen will, möchte nur das südliche Reich

nicht ebenfalls in die schwere Schuld fallen" אשם schuldig sein, hier „sich verschulden" natürlich durch die Theilnahme am Götzendienst, wie deutlich aus dem 2. Gliede des v. hervorgeht, denn hier sind nicht die Israeliten (Abarb.), sondern die Judäer angeredet, wie der Zusammenhang lehrt. Gilgal wie Bethaven d. i. Bethel waren Stätten eines abgöttischen Cultus, dessen Eigenthümlichkeiten aber nicht näher bekannt sind vgl. Am. 4, 4. 5, 5. Hosea 9, 15. 12, 12. Es gab mehrere Orte des Namens Gilgal. Ein Gilgal lag östlich von Jericho, wo Josua zuerst in Kenaan sein Lager aufschlng Jos. 4, 19 ff. Nach Jos. ant. 5, 1. 4. war dieser Ort 50 Stadien vom Jordan und 10 von Jericho entfernt, nach Hier. betrug die Entfernung 2 römische Meilen d. i. etwa 16 Stadien, der Ort war zu seiner Zeit wüste, hatte aber noch in den Augen der Umwohner den Rnf einer gewissen Heiligkeit. Noch bis in die neuere Zeit war von diesem Ort keine Spur gefunden vgl. Robinson Palästina II, 532. Erst im Jahre 1865 gelang es dem damaligen Rector am östreichischen Hospiz in Jerusalem H. Zschokke einen von den Arabern Tell Dscheldschûl genannten Hügel aufzufinden, den er für die Stätte dieses alten Gilgal hält vgl. H. Zschokke Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansaue. Jerusalem 1866. Freilich ist dieser Hügel nur eine kleine Stunde von dem am Jordan gelegenen Kasr-el-Jehûd, im Osten von er-Riha d. i. Jericho und im Norden vom Wadi Kelt entfernt, aber die so hervortretende Differenz mit den Angaben eines Euseb. u. Hieron. ist nicht zu bedenklich, da diese selbst nicht untereinandor übereinstimmen. Verschieden von diesem Gilgal ist das Jos. 15, 7. genannte, das 18, 17. als גלילות erscheint, wenn nicht etwa hier eine falsche Lesart vorliegt. Die Lage dieses Gilgal wird Jos. 15, 7. durch die Bemerkung bestimmt: אשר נכח למעלה אדמים. Hier. im Onom. schreibt darüber: „Adommim quondam villula, nunc ruinae, in sorte tribus Judae, qui locus usque hodie vocatur Maledomim et graece dicitur *ἀνάβασις πυρρῶν* . . . . Est autem confinium tribus Judae et Benjamin, descendentibus ab Aelia Jerichun . . ." Hente entspricht diesem Adummim die Bergruine Kalaat ed-Dem, nördlich an der Strasse von Jerusalem nach Jericho, oder Kalaat ed-Domm in der Nähe des Khan Chadrur vgl. Schultz in Ritter, Erdkunde XV, p. 493. Da dies Adummim etwa 2 geographische Meilen südwestlich von Jericho gelegen war, jenes erste Gilgal sich aber eine Stunde östlich von Jericho befand, so ist nach jener Jos 15, 7. sich findenden Bestimmnng אשר נכח למעלה אדמים klar, dass hier ein andres Gilgal gemeint sein muss als jenes östlich von Jericho. Keil macht gegen Fay u. Knobel gut darauf aufmerksam (zu Jos. 15, 7.), wie die in der Richtnng von O. nach W. beschriebene Grenze von Debir an doch unmöglich 5 Stunden lang rückwärts von W. nach O. gezogen werden konnte, um dann mit einem drei geogra-

phische Meilen weiten Sprunge zur Sonnenquelle, dem heutigen Apostelbrunnen, eine Stunde östlich von Jerusalem hinüberzuspringen. Bachmann zu Jud. 3, 19. und Wolf (vgl Riehm p. 518.) haben zugleich wahrscheinlich zu machen gesucht, dass das in Jud. 3, 19. erwähnte Gilgal mit diesem identisch ist. Ein drittes Gilgal ist jene Deut. 11, 30. u. 2. Reg. 2, 1 f. genannte Stadt. Nach Dent. 11, 30. lagen ihr die Berge Garizim und Ebal gegenüber. Dies Gilgal muss identisch sein mit jenem mehr denn 3000′ hoch auf dem Gebirge Ephraim liegenden Ort, der heut durch das grosse Dorf Dschildschilja südwestlich von Seilun d. i. Silo bezeichnet wird. Ein weiteres Gilgal endlich muss jene Jos. 12, 23. genannte altkenaanäische Königsstadt gewesen sein, vielleicht ist diese identisch mit dem von Euseb. u. Hier. 6 römische Meilen von Antipatris angesetzten Dorf Galgulis oder mit dem etwas über eine Stunde südöstlich von Antipatris gelegenen heutigen Dorf Dschildschule, so Wolf in Riehms bibl. Wörterbuch u. Gilgal und Furrer in Schenkels Bibellexicon u. Gilgal. Auf welches Gilgal sich die Aeusserungen Hoseas und die des Amos beziehen, kann fraglich sein, das Wahrscheinlichste bleibt es immer, dass die Propheten jenes erste östlich von Jericho liegende Gilgal vor Augen haben, das auch wahrscheinlich nach der Eroberung Jerichos und ʿAis längere Zeit das Hauptquartier Josuas war und oft als Gerichts- und Opferstätte in der Geschichte des Samnel eine Rolle spielt. Dieser Ort konnte leicht als Cultusstätte in Betracht kommen, weil er seit alter Zeit in dem Ruf besonderer Heiligkeit stand, hier war es ja, wo Josua die aus dem Fluss genommenen zwölf Denksteine aufrichtete Jos 4, 19 ff., hier holte er die während des Wüstenzuges unterlassene Beschneidung nach Jos. 5, 1 ff., hier auch wurde die erste Passahfeier auf dem Boden Kenaans gehalten Jos. 5, 10 ff. Der mit גלגל verbundene Artikel weist daranf hin, dass das Wort ursprünglich ein nom. appell. ist vgl. Keil u. Knobel zu Jos. 5, 9., Sims. zu unsrer Stelle und Ewald Geschichte II, p. 346. So wenig wie Gilgal sollen die Israeliten Bethaven besuchen. Das ist nicht der Jos. 7, 2. erwähnte östlich von Bethel liegende Ort dieses Namens, vielmehr ist Bethaven eine absichtlich von Hosea für Bethel gewählte Bezeichnung, wobei ihm wohl das Wort seines älteren Zeitgenossen Amos vorschwebte 5, 5: ובית אל יהיה לאון, Hosea wies mit diesem Namen darauf hin, dass die Stadt in Folge des in ihr betriebenen Cultus aufgehört habe das zu sein, was sie doch ihrem Namen nach sein sollte: ein Gottes Haus vgl. 10, 5. 8. Dies Bethel ist ein durch eine Fülle heiliger Erinnerungen geweihter Ort, hier hatte schon Abraham seine Zelte aufgeschlagen und seine Heerden geweidet, hier hatte Jakob jenen bekannten Traum Gen. 28, 11 ff., hier stand zeitweise die Stiftshütte Jud. 20, 18. 26 ff. und Samuel hielt hier Gericht ab 1. Sam. 7, 16., später befand sich hier auch eine

Prophetenschule 2. Reg. 2, 3., es war daher natürlich, dass Jerobeam grade diesen durch die Erinnerungen geheiligten Ort zur Stätte seines illegitimen Gottesdienstes erwählte. Die Stadt lag 45 Minuten nordöstlich von Beeroth, dem heutigen el Bireh und $4^1/_2$ Stunde oder nach Euseb. 12 römische Meilen nördlich von Jerusalem auf dem Südabhange eines niedrigen Hügels, der sich zwischen zwei Thälern hinzieht, die sich schliesslich vereinigen und südsüdostwärts in das tiefe und schroffe Thal Suweinît hinablaufen. Heute bezeichnen die weit ausgedehnten Ruinen von Beitîn das ehemalige Bethel. Die von Thenius geäusserten Zweifel gegen diese Identificirung von Bethel und Beitîn und seine Behauptung, dass Bethel mit dem von Jerusalem fast doppelt so weit entfernten Sindschîl zusammenfalle, sind unbegründet. Ursprünglich gehörte Bethel als Grenzstadt gegen Ephraim dem Stamme Benjamin Jos. 18, 13. 22. 16, 1 f., nach Jud. 1, 22 ff. eroberte Ephraim es später und es blieb bei dem nördlichen Reiche, bis Ahia es auf kurze Zeit zurück erwarb 2. Chron. 13, 19. vgl. 1. Reg. 16, 34. Nicht anders war's mit Gilgal, auch das gehörte ursprünglich zu Benjamin, muss aber dann dem Nordreiche zugefallen sein Fraglich ist der Sinn des letzten Gliedes: schwört nicht: so wahr Jahve lebt. שבע im Niph. eig. „sich siebnen" d. h. „schwören", weil man nämlich schwor, indem man sich bei sieben Dingen verpflichtete. So sollen dem Abraham sieben dem Abimelech gegebene Lämmer zum Zeugen sein, dass er den Brunnen gegraben habe Gen. 21, 28 ff., so nehmen die Araber sieben zwischen den Bundschliessenden liegende und mit Blut bestrichne Steine zu Zeugen Herod. 3, 8. vgl. Hom. Il. 19, 243 ff. Pausan. 3, 20. 9. Ewald Alterthümer p. 24. Anm. 2. Die Sieben kommt hierbei als heilige Zahl in Betracht und zwar stammt diese Anschauung von den Babyloniern, deren ursprünglicher Gottesdienst Gestirndienst und zwar Anbetung von Sonne, Mond, Mars, Mercur, Jupiter, Venus und Saturn war, erst von hier aus ist die Heiligkeit der Siebenzahl zu den übrigen Semiten, zu den vorderasiatischen Völkern und den Griechen gekommen. חי יהוה ein einfacher Nominalsatz: es lebt Jahve d. h. so wahr Jahve lebt vgl. Num. 14, 21. 28. Deut. 32, 40., in andern Verbindungen als mit יהוה pflegt der stat. constr. einzutreten vgl. חֵי נַפְשֶׁךָ. Schwerlich kann die Absicht unsers Proph. sein, den Schwur überhaupt zu verbieten, davon findet sich nirgend eine Spur vgl. Deut. 6, 13. 10, 20. Jes. 45, 23. Jer. 4, 2. und ist es auch nicht unmöglich, dass Hosea in manchen Dingen sich in einem Gegensatz zur spätern Zeit befand, so ist das doch hier nicht wahrscheinlich, Schulz (1. Aufl. Bd. 2. p. 190.) führt freilich als Analogie zu unsrer Stelle, die nach ihm jeden Schwur verbietet, Sakh. 8, 16. vgl. v. 3. an, aber auch diese vv. sagen davon nichts. Ebensowenig kann davon die Rede sein, dass etwa diese Form des Schwurs חי יהוה, die sich

sonst sehr häufig findet, verboten sei. Hitz. zieht zur Erklärung unsrer Stelle Am. 5, 5. herbei, wo sich neben der Erwähnung von Bethel und Gilgal der Satz findet: ובאר שבע לא תעברו. Mit Rücksicht auf dieso Stelle vermuthet Hitz., dass dor Schwur beim Leben Jahves wesentlich mit znm Cultus von Beer-Saba gehört habe und insofern hier gemissbilligt sei. Aber wedor wissen wir irgend etwas übor diesen hier in Beersaba betriebenen Cultns, noch anch konnte das Verbot, sich an diesem Schwurcultns von Beersaba zu betheiligen, voransgesetzt dass ein solcher bestand, so ausgedrückt werden, die Ortsbezeichnung konnte jedenfalls nicht fehlen. Auch die von Hitz. herbeigezogenen Stellen Gen. 21, 31. 26, 31 ff sind schwerlich geeignet seine Vermnthung zu stützen, es sind Versnche von Namensetymologien, die historisch ebensowenig zu verwenden sind wie die Jos. 14, 15. sich findende Notiz über die Veranlassung des Namens קרית ארבע vgl Ew. § 293b. Geschichte I, p. 488. 494. Das Wahrscheinlichste ist es offenbar, 15c. mit 15b. zn verbinden, so dass sich der Sinn ergiebt: geht nicht nach Bethel nnd Gilgal, um an dem dort befindlichen Götzendienst theilznnehmen und schwört nicht zugleich beim Leben Jahves, denn dadurch, dass ihr an jenom Cnltus theilnehmt, negirt ihr factisch Jahve. Es enthielte also das Glied eine Warnung vor dem immer weiter nm sich greifenden Syncretismus 1. Reg. 18, 21. Hez. 20, 39. Es könnte aber auch hier die Warnung enthalten sein, nicht bei dem in Bethel nnd vielleicht auch in Gilgal aufgestellten Abbildern Jahves, durch die er seiner Geistigkeit entkleidet und in die Sphäre der Sinnlichkeit herabgezogen war, zu schwören, indem man Jahve zum Zeugen anruft, denn Jahve nnd diese Abbilder haben nichts gemein*). v. 16. begründet diese an Jnda gerichtete Mahnnng durch den nochmaligen Hinweis anf Israels Schnld und Strafe. סרה כרה eine störrige Knh d. i. eine solche, die sich an das Joch nicht gewöhnt hat oder nicht gewöhnen will. Anch Israel will sich nicht unter das Joch des Gehorsams gegen Jahve bengen, es kündigt ihm vielmehr offen den Gehorsam anf und reisst sich von ihm los vgl. v. 12., so kann denn die Strafe nicht ausbleiben. Wie ein Lamm wird sie Jahve auf weiter Trifft weiden, darin liegt ein Doppeltes: einmal ein Hinweis auf ihre Schwäche, sie, die bisher der סרה gleich waren, werden zum כבש, und sodann erinnert er damit an die ihnen von nnn an drohenden Gefahren: auf weiter Trifft, wo Israel schutzlos allen Gefahren preisgegeben ist, will er sie weiden. Störrig ist Israel nnd will sich nicht unter das Joch des Gehorsams fügen, so will sie denn Jahve dahin geben in die Thorheit ihres Sinnes, sie

*) Cod. babylon bietet אל תבאו, wie Ven. 1518. 1521. Basil. 1531; hier wie 4, 2. 14, 8. hat cod. babylon. ein zwischen den Zeilen nachträglich eingetragenes Waw.

sollen sich tummeln können auf weiter Flur, aber auch damit des göttlichen Schutzes verloren gehen. In der That brachen ja sehr bald die assyrischen Bedrängnisse herein, in Folge deren zuerst ein Theil und hernach das ganze Volk in die Weite geführt wurde. Hitz. u. Ew. nach dem Vorgang von Aharh. fassen 16b. als Frage auf mit ausgelassner Fragepartikel, was ja grammatisch zulässig, aber doch hier unnöthig ist, da auch die nächstliegende affirmative Fassung von 16b. sich gut in den Zusammenhang fügt, zudem sind beide gezwungen den Ausdruck רעה ככבש במרחב als Bezeichnung eines grossen Glückes zu verstehen, was keineswegs sicher ist. Ueber das Zere in סררה vgl. Ew. 188b. עתה dient wie hier oft dazu den Wendepunkt einzuführen und aus dem Vorhergehenden zu folgern. v. 17. weist der Proph. darauf hin, wie das nördliche Reich so eng mit dem Götzendienst verwachsen, ja gleichsam an die Götzen gebunden ist, dass alle prophetische Thätigkeit umsonst ist, es bleibt nur eins: nämlich Ephraim ruhig gewähren zu lassen, mag es sehen, wie weit es mit solchem Götzendienst kommt. חבור „versippt" zur Bezeichnung der engen Verbindung Ephraims mit den Götzen, Mal. 2, 14. wird damit die eheliche Gemeinschaft bezeichnet und ähnlich wie hier werden Jes. 44, 11. die Götzendiener חבריו genannt. Grade Ephraim wählt Hosea zur Bezeichnung des Nordreichs, vielleicht weil in diesem Stamm die meisten Cultusstätten waren und er so in besondrer Weise an dem Götzendienst betheiligt war. Ueber die Constr. חבור עצבים vgl. Ew. 288h. הַנַּח soll nach Hitz. kraft der Constr. und des erforderlichen Sinnes imp. zu הָנִיחַ sein. Allerdings passte ein imp. von הָנִיחַ hier gut in den Zusammenhang: gieb ihm Ruhe d. h. lass es in Ruhe, während es Aufgabe des Proph. sonst ist, ein von der Sünde umstricktes Geschlecht nicht in Ruhe zu lassen, die Constr. mit ל würde ihre Analogie an dem bekannten נָגְעָה לִי haben, aber die hier sich findende Form הַנַּח kann nur zu הִנִּיחַ gehören, weder die Constr. von הַנַּח noch der hier erforderliche Sinn nöthigt davon abzugehen. Auch 2. Reg. 23, 18. findet sich dieser imp. הַנַּח mit ל absolut gebraucht, während 2. Sam. 16, 11. ein impf. davon abhängig ist הַנִּחוֹ לוֹ וְיִקַּבֵּל. Auch ohne dass wir mit Sims. hier ein impf, etwa וְיֶחְדַּל ergänzen, ergiebt sich ein treffender Sinn: lass es d. h. mühe dich nicht weiter ab. Es geht die Rede des Proph. in die Rede Jahves über und wird zur Anrede an den Propheten. Die LXX. übersetzen: *ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα*, sie lasen also jedenfalls הַנַּח (nicht הָנַח Sims., W.), ob *σκάνδαλα* auf freier Ergänzung eines vorhergehenden Wortes — Sims. meint עצבים — oder auf einem factischen plus ihres Textes beruht, kann fraglich sein, mir ist das Erstere wahrscheinlicher, sie übersetzen so frei, weil sie mit dem הנח לו sonst nichts anzufangen wussten. Die übrigen griech. verss. bieten ebensowenig wie der Syr. einen andern Text, Aqu. u. Theod.

haben *ἀνέπαυσεν ἑαυτῷ*, Symm. *ἔασον αὐτόν*. Mit Rücksicht auf die mir sehr pekräre Möglichkeit eines den LXX. vorgelegenen andern Textes conjicirt Ewald: הֲנִיחַ לוֹ מִכְשׁוֹל: „Erqnickung giebt ihm das Aergerniss“. Aber weder liegt die Nothwendigkeit einer Aenderung vor, noch ist die Vorauss. betreffs der LXX. sicher, noch auch ist grade diese Conjectur, was den durch sie gewonnenen Sinn betrifft, sehr empfehlenswerth. — Neben solchem Götzendienst Ephraims geht Schwelgerei und Unzucht einher v. 18. Das erste Glied haben schon die alten verss. völlig missverstanden. Die LXX. haben *ἠρέτισε Χαναναίους*, vielleicht lasen sie סָבְאֵם; Aqu. verbindet die ersten Worte mit dem Schl. von v. 17.: *ἀνέπαυσεν ἑαυτῷ ἄρχων συμποσίου αὐτῶν*; Symm. hat *ἐπέκλινε τὸ συμπόσιον αὐτῶν*, Theod. *ἐπέκλινε τὸν οἶνον αὐτῶν*. Viele wie Maur. u. de W. sehen סר סבאם als hypothet. Satz an, zu dem הזנו הזנה den Hauptsatz bringt: Ist ihr Saufen vorüber, so buhlen sie. Dagegen lässt sich nicht mit W. das Fehlen der hypothetischen Partikel geltend machen, das geschieht öfter vgl. Ew. 357b., wohl aber ist bei dieser Erklärung der voraufgestellte inf. abs. bedenklich, der offenbar die Fortdauer der Handlnng ausdrücken soll und als solcher eigentlich nach dem verb. fin. stehen müsste, hier aber wie auch sonst dann nnd wann des Nachdrucks wegen voraufgestellt ist Ew. 312c. Sodann aber bietet auch der so gewonnene Sinn selbst eine Schwierigkeit, Hitz. bemerkt mit Recht: „zum Huren führt der Rausch, nicht die Nüchternheit“, beides: Rausch wie Unzucht erscheinen ja auch sonst mit einander verbnnden. Ein Sinn lässt sich hier mit der gewöhnlichen Bedeutung von סור „weichen, aufhören“ nicht gewinnen, vielmehr ist hier nach Jer. 2, 21. zu erklären, dort steht סור von Ausarten der wilden Weinranken; diese Bedentung „ansarten, ans der Art schlagen“ hat das verb. anch hier. סבא eigentl. eine Bezeichnnng des starken Getränks muss hier vom Trinken selbst stehen: ihr Trinken ist ausgeartet, sie sind ihm maasslos ergeben, dazn kommt das Hnren. Hitz. will ohne Grund den zweiten Satz הזנה הזנו als Relativs. mit dem ersten verbinden: „es weicht ihr Ransch derer, die genug gehnrt haben“ vgl. ψ 16, 4. Jj. 29, 24.; aber was soll mitten in der Schilderung ihres Götzendienstes und ihrer Unzucht der Gedanke: es weicht ihr Rausch? Auch soll das perf. offenbar die aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart fortdauernde Handlnng bezeichnen, nicht aber den hier wenig passenden Gedanken anfügen, dass sie genug gehurt haben, endlich ist auch die Auffassung des סר von der Zuknnft, entsprechend dem צרר v. 19., bedenklich, denn auch abgesehen von הזנו bezieht sich אהבו doch ohne Zweifel auf Gegenwart und Vergangenheit. Auch darin kann ich Hitz. nicht beistimmen, dass סבא der Ransch der Hnrerei sei, weil hier von Zechgelagen nirgend die Rede sei, v. 11. werde nur die Wirkung des Weines als mit der Hurerei identisch dargestellt,

weder ist der Grund Hitz.'s ziehend, noch kann סבא überhaupt diese Bedeutnng haben, jedenfalls liegt durchaus keiu Bedenken gegen die Annahme vor, dass Hosea, weun nicht sonst in cap. 4., so doch hier von Zechgelagen rede. — Soweit konnte es mit Israel nur kommen, weil seine Fürsten Schmach lieben d. h. die Sünde, welche die Schmach mit Nothwendigkeit nach sich zieht vgl. Jer. 7, 19. אהבו הבו sehen viele wie Maurer, ehedem Hitz., Ew., Fürst, Böttcher als eine Ketaltalform an für אֲהַבְהֲבוּ, das sie auch wohl gradezu lesen wollen. Diejenigen, welche die mas. Lesart vertheidigen und אהבו הבו als ein Wort lesen, stützen sich auf ψ 88, 17: צִמַּחְתִּינִי, aber diese Lesart ist sehr wahrscheinlich verderbt, wie vielleicht auch ψ 45, 3. נָסַכְתָּ, vgl. Olsh. p. 252. und dessen Commentar zu den Psalmen. Aber auch אהבהבו zu lesen ist bedenklich, denn derartige Ketaltalformen sind sehr selten, sicher nur in ψ 38, 11. Jj. 16, 16. Thren. 1, 20. 2, 11. Wahrscheinlich ist das zweite הַבוּ durch Dittographie entstanden, vgl. Olsh. u. Hitz. zu u. St. (3. Aufl.), vielleicht könnte man auch entsprechend dem הזנה הזנו lesen אהב אהבו. Alle Versuche הבו als imp. zu יהב zu fassen Kim. Grot., Drus., Heng. sind als gescheitert anzusehen, ebensowenig kann הבו eine Contraction aus הביאו sein, die von Rosenm. beigebrachten Parallelen מֵבִי 2. Sam. 5, 2. und דָּבִי Ruth 3, 15. sind völlig andrer Art. מָגֵן der Schild ist hier wie ψ 47, 10., eine bildliche Bezeichnung der Fürsten mit Bezug auf den ihnen zugefallenen Beruf. Hermann Stud. u. Krit. 1879. p. 517., der Anstoss an diesem bildlichen Ausdruck nahm, wollte mit den LXX. lesen: מְגֹאָנֶיהָ „sie lieben Schande mehr als ihre Ehre" eine geschmacklose Conjectur, die zudem mehr Schwierigkeiten schafft, als sie tilgen will. Weder ist גאון dafür der rechte Ausdruck, noch ist das suff. fem., noch der nur spät bezeugte plur. vgl. Hez. 16, 56. ohne Bedenken, diese Conjectur wird hoffentlich dem wohlverdienten Schicksal der Vergessenheit wie die von Böckel zn unsrer Stelle verübten anheimfallen. — Nach dieser Schilderung ihres ruchlosen Treibens bringt v. 19. die Strafe. Verfehlt ist hier die Uebers. der LXX. *συστροφὴ πνεύματος σὺ εἶ ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτῆς*, sie haben offenbar gelesen צְרֹר רוּחַ אַתָּה, nicht besser Symm.: *ἔδησε τὸν ἄνεμον ἐν πτέρυξιν ἀνέμου*. Snbj. zu צרר ist vielmehr רוּחַ, das suff. in בכנפיה geht auf רוח vgl. 2. Sam. 22, 11. ψ 18, 11. 104, 3. אִתָּהּ*) aber bezieht sich grade wie das suff. in מגניה v. 18. auf אפרים. — צרר ist perf. proph.: der Proph. denkt sich die Strafe schon in Vollziehung begriffen, so unumstösslich gewiss ist sie ihm. Auch 13, 15. wird die Strafe als ein über das Land kommender Wind רוח קדים gedacht, natürlich ist's ein Bild für die Feinde, die plötzlich mit Sturmesgewalt über das Land hereinbrechen und

*) Cod. babylon. bietet אתה vgl. LXX.

die Bewohner mit sich fortführen vgl. Jes. 57, 13. Dann werden sie auch erkennen, dass alle ihre Opfer und die Götzen, denen sie opfern, ihnen nichts helfen können. בוש mit folgend. מן ist der eigentliche term. für die Bezeichnung der Scham, die den Götzendiener befällt, wenn sich sein Götzendienst in seiner Thorheit und die Götzen in ihrer Ohnmacht offenbaren vgl. Jes. 1, 29. Der plur. זבחות statt זבחים findet sich nur hier. Hitz. will deshalb statt מִזִּבְחוֹתָם, wie der cod. babylon. bietet, lesen מִזִּבְחֹתָם vgl. LXX. *ἐκ τῶν θυσιαστηρίων αὐτῶν*, aber weder könnte man hier ein מִן entbehren, noch liegt ein Grund zur Aenderung vor, neben einem plural mit der masculin-Endung findet sich ja öfter von demselben Wort der plural mit der feminin-Endung vgl. אֵימִים und אֵימוֹת, עֲרֻמִּים und עֲרֻמוֹת, אֲלָמִים und אֲלָמוֹת vgl. Ew. 177. Böttch. 713. —

Was die Abfassungszeit unsers cap. betrifft, so hat zwar Maurer geschrieben: non est dubium quin hanc orationem tempore interregni prioris vates habuerit und ähnlich Hitzig, aber Maurers non est dubium hat nur den Werth eines Geschmacksurtheils, denn die für seine Behauptung vorgebrachten Gründe sind völlig unzureichend, weder die v. 2. genannte Blutschuld noch auch die nicht erwähnten Könige führen mit Sicherheit in diese Zeit und endlich scheitert diese Auffassung ja auch schon daran, dass dies ganze sogenannte Interregnum nach dem Tode Jerobeams II. eine Fiction ist vgl. § 2. Bei unbefangener Betrachtung wird man zugestehen müssen, dass es in unserm cap. durchaus an jeder Handhabe zur Bestimmung seiner Abfassungszeit fehlt. Der Verf. jener Abhandlung* in Zeitschr. für Prot. und Kirche 1854. p. 107. sucht den Mangel an historischen Beziehungen in cap. 4. durch solche in cap. 5. zu ergänzen und von da aus zurückzuschliessen. Aber seine Vermuthungen beruhen theils auf falscher Erklärung des Textes theils auf völlig vagen Vermuthungen. So soll der 5, 7. erwähnte חדש der eine Monat der Regierung des Sallum sein, 5, 10. wird von der Ueberschreitung der Grenzen Judas, um sich am Kälberdienst des Nordreichs zu betheiligen, verstanden, von welcher Betheiligung wir bekanntlich sonst nirgend etwas hören. Die von solchen Erklärungen ausgehende Folgerung, dass cap. 4. in die Zeit vor Pekach-Jotham falle, wird schwerlich irgend Jemand überzeugen können.

b. capp. 5—7. Die das öffentliche Leben, den Staat und seine Leiter durchdringende Gottlosigkeit sowie das damit in Zusammenhang stehende Sinken von Israels Macht.

Von neuem beginnt der Proph. Israels Schuld nachzuweisen, hat er aber vorher nur vorübergehend auf die Priester Rücksicht

genommen, so handelt er jetzt ausführlich von ihnen und der gesammten Obrigkeit und weist die Grösse ihrer Verschuldung nach. Ihre Aufgabe wäre es gewesen Hüter des Rechts zu sein, statt dessen haben sie grade das Volk zu Falle gebracht, drum wird auch sie wie Israel die Strafe treffen. Jahve kennt Ephraims Verschuldungen, die so gross sind, dass sie kaum noch die Umkehr zu ihm gestatten und auch Juda ist nun von ihnen angesteckt. Umsonst werden sie Jahve mit ihren Opfern zu versöhnen suchen, er wird sich von ihnen nicht finden lassen und Ephraim muss zur Oede werden, umsonst wird Israel sich, wenn das Gericht hereinbricht, an Assur wenden, Niemand wird sie dem Gerichte Gottes entreissen können, in dem sie nothwendig ihren Frevel büssen müssen cap. 5. In solchem Elend werden sie freilich Besserung geloben, zu Jahve wollen sie umkehren, der sie geschlagen und auch heilen werde, aber solche Besserung, die sie vorgeben, ist doch nichts als eine Lüge, es fehlt ihnen die Aufrichtigkeit der Gesinnung und der Hingabe an Gott, Liebe und Gotteserkenntniss fordert er von ihnen und siehe da, nichts als Bundbrüchigkeit und Mord, selbst am Wege nach Sikhem hin mordet eine Bande von Priestern, ja Schauriges hat Jahve in Israel gesehen cap. 6. Und grade dann, wenn er sich anschickt Israel zu heilen, tritt erst die Sünde in ihrem ganzen Umfange hervor, nichts als Betrug und Diebstahl, Raub und Mord, die sie meinen vor Gott verbergen zu können, während sie doch vor ihm offenkundig sind. Und mit solchem Frevel erfreuen sie noch das Herz der Richter und Fürsten, sie alle sind von böser Lust entbrannt, Könige und Fürsten fallen und doch ruft keiner zu Gott. Die Anzeichen des Verfalls treten an Ephraim schon hervor, aber es merkt es nicht, sondern wie eine thörichte Taube suchen sie bald bei Assur bald bei Aegypten Schutz, ohne freilich damit dem Gericht Gottes zu entgehen. Wehe ihnen, dass sie von Jahve gewichen und nicht umkehren zu ihm, sondern nur klagen um Wein und Korn und Most; trotz aller Segnungen, die sie von Jahve empfangen, fallen sie von ihm ab, drum sollen ihre Fürsten durch's Schwert umkommen cap. 7.

cap. 5.

1. Höret dies ihr Priester und achtet darauf Haus Israel,
   und Haus des Königs merket darauf,
   denn euch gilt das Gericht:
   weil ihr eine Schlinge geworden seid für Mizpa
   und ein Netz ausgespannt auf Thabor.
2. Im Freveln haben die Abtrünnigen es weit getrieben,
   aber ich bin eine Züchtigung für sie alle.
3. Ich kenne Ephraim
   und Israel ist nicht verborgen vor mir,

dass du, Ephraim, jetzt Hurerei getrieben, Israel befleckt ist.
4. Nicht gestatten ihre Thaten zu ihrem Gott umzukehren,
denn ein Geist der Hurerei ist in ihrem Innern,
und Jahve kennen sie nicht.
5. Und es zeugt der Stolz Israels wider sein Antlitz,
und Israel und Ephraim werden durch ihre Schuld straucheln,
es strauchelt auch Juda mit ihnen.
6. Mit ihrem Kleinvieh und mit ihren Rindern werden sie gehen, Jahve zu suchen,
und nicht finden, entzogen hat er sich ihnen.
7. An Jahve handelten sie treulos, weil sie fremde Kinder geboren,
nun wird der Neumond sie fressen sammt ihren Aeckern.
8. Stosst in die Posanne zu Gibea, in die Trompete zu Rama,
lärmt in Bethaven, siehe hinter dich Benjamin.
9. Ephraim wird zur Wüste werden am Tage der Züchtigung,
unter den Stämmen Israels verkündige ich Wahres.
10. Es gleichen Judas Fürsten Grenzverrückern,
über sie will ich wie Wasser meinen Grimm ausschütten.
11. Gedrückt ist Ephraim, zerknickten Rechts,
weil es beliebiger Richtschnur nachzuwandeln beliebt,
12. während ich wie die Motte für Ephraim
und wie der Wurmfrass für Judas Haus bin.
13. Da sah Ephraim seine Krankheit und Juda seine Wunde,
und es ging Ephraim zu Assur und sandte zum streitbaren König,
der aber kann euch nicht heilen,
noch wird die Wunde von euch weichen.
14. Denn ich bin wie der Löwe für Ephraim
und wie ein junger Leu für Judas Haus,
ich, ich will zerreissen und weggehen,
will forttragen ohne dass ein Erretter da ist.
15. Weggehen will ich, wieder umkehren an meinen Ort,
bis dass sie büssen und mein Angesicht suchen,
in ihrer Noth werden sie mich suchen.

cap. 6.

1. „Kommt lasst uns zurückkehren zu Jahve,
denn er hat uns zerrissen und wird uns heilen,
hat geschlagen und wird uns verbinden.
2. Er wird uns nach zwei Tagen wieder beleben,
am dritten Tage wieder aufrichten, dass wir vor ihm leben,
3. dass wir erkennen, streben zu erkennen Jahve,
dessen Aufgang wie die Morgenröthe sicher ist,

dass er wie der Gussregen uns komme,
wie der Spätregen die Erde befeuchte".
4. Was soll ich dir thun, Ephraim,
was soll ich dir thun, Juda,
da eure Liebe wie Morgengewölk ist und wie der Thau, der früh vergeht!
5. Darum schlage ich durch die Propheten,
tödte sie durch die Worte meines Mundes,
und mein Gericht wird wie Licht aufgehen.
6. Denn an Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht am Opfer,
und an Gotteserkenntniss mehr als am Brandopfer.
7. Sie aber sind wie Menschen, die einen Bund übertreten,
dort wurden sie untreu an mir.
8. Gilead ist eine Stadt von Uebelthätern,
bespurt von Blut.
9. Und wie Räuber auflauern, mordet eine Rotte von Priestern am Weg nach Sikhem,
ja Greuel üben sie.
10. Im Hause Israel sah ich Schauriges,
dort hat Ephraim Hurerei, ist Israel befleckt.
11. Auch dir Juda hat es eine Erndte bereitet,
wenn ich meines Volkes Geschick wende.

cap. 7.

1. Wenn ich Israel heile,
wird Ephraims Schuld offenbar und Samariens Uebelthaten,
wie sie Lüge üben und der Dieb eindringt, die Schaar draussen plündert.
2. Und nimmer sagen sie zu ihrem Herzen,
ich gedächte an alle ihre Bosheit,
nun umringen alle ihre Thaten sie,
vor meinem Angesicht sind sie.
3. Mit ihrer Bosheit erfreuen sie den König
und mit ihren Lügen die Fürsten.
4. Sie alle sind Ehebrecher, wie ein Ofen glühend vom Bäcker,
der aufhört zu heizen vom Kneten des Teigs bis zu seiner Säuerung.
5. Am Tage unsers Königs machen sich die Fürsten von der Weingluth krank,
er pflegt Gemeinschaft mit Spöttern.
6. Denn dem Ofen gleich haben sie ihr Herz in ihrer Arglist gemacht,
die ganze Nacht schläft ihr Bäcker,
am Morgen brennt es wie flammendes Feuer.

7. Sie alle erglühen wie der Ofen und verzehren ihre Richter,
alle ihre Könige fallen, ohne dass einer unter ihnen zu mir ruft.
8. Ephraim — unter den Völkern veraltet es,
Ephraim ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen.
9. Es verzehren Fremde seine Kraft und es weiss es nicht,
auch Greisenhaar ist gesprenkelt an ihm und es weiss es nicht.
10. So wird denn Israels Stolz wider sein Antlitz Zeugniss ablegen,
und dass sie nicht umkehren zu Jahve ihrem Gott,
und ihn nicht suchten trotz alledem.
11. Und es ward Ephraim wie eine einfältige, unverständige Taube,
Egypten rufen sie, nach Assur gehen sie.
12. Wenn sie gehen, breite ich über sie mein Netz,
wie Vögel des Himmels stürze ich sie nieder,
will sie züchtigen gemäss der Verkündigung an ihre Gemeinde.
13. Wehe ihnen, dass sie von mir wichen,
Unheil ihnen, dass sie bundbrüchig gegen mich waren,
und ich will sie erlösen,
sie aber reden gegen mich Lügen.
14. Und nicht schreien sie zu mir in ihrem Herzen,
sondern sie heulen auf ihren Lagern,
ob Korn und Most erregen sie sich, sind widerspenstig gegen mich.
15. Und doch habe ich gelehrt, gekräftigt ihre Arme,
und wider mich sinnen sie Böses,
16. wenden sich — nicht aufwärts, sind wie ein trügerischer Bogen,
es werden durchs Schwert ihre Fürsten fallen ob des Tobens ihrer Zunge:
das ist ihr Spott im Lande Egypten.

cap. 5.

Ew. theilt das cap. in drei Strophen zu 5 vv., aber diese Theilung lässt sich nicht durchführen, denn hinter v. 5. ist kein Gedankenabschnitt, in v. 6. 7. geht dieselbe Entwicklung von Schuld und Strafe weiter, erst hinter v. 7. tritt merkbar ein Abschnitt ein. Die zweite Strophe beginnt sofort mit der Gerichtsverkündigung und sie reicht bis zum Schluss des cap., ohne dass ein Einschnitt mit Sicherheit nachweisbar wäre. Ueberhaupt ist es überaus schwer, bestimmte Abschnitte in der Rede nachzuweisen, da die Gedanken von Schuld und Strafe nicht nach einander entwickelt werden, sondern immer in einander übergreifen.

1. Str. v. 1—7. Besonders wendet der Proph. sich hier gegen die Priester und die Obrigkeit, die anstatt das Volk vor der Sünde zu bewahren, es vielmehr in die Sünde hineingezogen haben, so ist nun Israel gleichsam von der Sünde umstrickt, dass ihm die Rückkehr zu Jahve unmöglich ist, auch Juda ist mit ihnen gefallen. Sie werden zwar mit ihren Opfern Jahve zu versöhnen suchen, aber umsonst, das Gericht kommt unaufhaltsam über sie.

v. 1. Deutlich hebt der Proph. mit שמעו von Neuem an, es ist daher falsch, wenn Knin. 5, 1—5. und Stuck 5, 1—9. noch mit cap. 4 verbinden wollen. In den drei impp. שמעו, הקשיבו und האזינו, die den drei vocativen הכהנים, בית ישראל und בית המלך entsprechen, ist eine Steigerung nicht nachzuweisen, האזין bildet zu הקשיב eine solche nicht, vielmehr sind die verba im wesentlichen syn. בית המלך ist auf das königliche Haus nicht zu beschränken, sondern umfasst die gesammte Obrigkeit. זאת geht schwerlich auf cap. 4., so dass dadurch dies cap mit dem Vorhergehenden verbunden wäre (Keil), sondern bezieht sich auf die sofort folgende Strafrede. Der Begründungss. כי לכם המשפט wird von den Einen (Kim. u. A.) im Anschluss an den Chald.: הלא לכון למרע דחלתי übersetzt: „euch kommt es zu, das Recht kund zu thun". Diese Auffassung lässt sich nicht dadurch zurückweisen, dass man mit W. für משפט die Möglichkeit dieser Bedeutung bestreitet vgl. Mikh. 3, 1.: . . . שמעו נא ראשי יעקב והלא לכם לדעת המשפט, vielmehr wird diese Erklärung einerseits dadurch unmöglich, dass man, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, eine Darlegung des Gegensatzes erwartet, in dem sie sich zu dieser ihrer Pflicht befanden und dass andrerseits sich der folgende Satz כי פח וגו nicht daran anschliesst. Darum haben fast alle neueren der schon von LXX. u. Theodor. vertretenen Auffassung beigepflichtet: „denn euch gilt das Gericht", so im Wesentlichen auch Eichh. u. Hitz., nur dass diese den Sinn ungehörig abschwächen: „euch kommt es zu die Rüge der Sünde zu hören". An wen bei לכם zu denken ist, geht aus den folgenden Ww. hervor: es sind הכהנים und בית המלך, die anstatt das Volk auf den rechten Weg zu leiten, es vielmehr zu Falle brachten. פח von der Wurzel פחח, die nicht die Grundbedeutung pepigit hat (Ges.), sondern „blasen, aufblasen, aufschwellen" vgl. Del. Jesajah 449., ist „Falle" oder „Schlinge", die auf der Erde angebracht wird und, wenn der Vogel darauf fällt, entweder von selbst zusammenklappt oder vom Vogelsteller aufgezogen wird vgl. Am. 3, 5. und die von W. angezogene Stelle aus Schaich Zâde, einem Supercommentator zu Baidhâvî zu Snr. 27, 20., anders Böttcher, Proben alttestamentlicher Schrifterklärung p. 12. Anm. h. מצפה ist natürlich nicht mit Chald., LXX., Hier., Syr., Arab. u. A. als nom. appellat. zu nehmen, schon das parallele תבור spricht dafür מצפה als nom. propr. zu

fassen. Unter den verschiedenen Orten dieses Namens denkt der Proph. wohl an jenes Mizpa im Ostjordanland auf dem Gebirge Gilead, eine Stadt, die desshalb מצפה גלעד vgl. Jud. 10, 17. 11, 11. 29. auch רמת מצפה Jos. 13, 26. oder רמות בגלעד Jos. 20, 8. 21, 36. 2. Reg. 9, 1. 4. 14. auch wohl blos רמה 2. Reg. 8, 29. etc. und zwar offenbar mit Rücksicht auf ihre hohe Lage genannt wird. Nach Eusebius lag diese Stadt etwa 15 römische Meilen d. i. 6 Stunden nordwestlich von Rabbath-Ammon d. i. Philadelphia. Wahrscheinlich ist Mizpa mit dem heutigen es Salṭ, dem Hauptort des Bezirks Belḳa identisch, in der Nähe liegt der Djebel ʿOsoha (wo Hosea nach der Tradition begraben sein soll), der sich 1058 m. über dem Meeresspiegel erhebt. Ueber Ew.'s Combination von Ramoth mit Reimum weiter nordöstlich von es Salṭ vgl. Geschichte III, 538. Anm. 3.; zu Hitz.'s Zusammenstellung von Mizpa mit Djilâd vgl. Bädeker Palästina p. 407. Gut entspricht dies hochgelegene Mizpa als Repräsentant des Ostjordanlandes dem Berge Thabor als Vertreter des Westjordanlandes. Er lag auf der Grenze der Stämme Jissakhar und Sebulon, der heutige Djebel et-Tûr, er erhebt sich 615 m. über dem Mittelmeer vgl. Jos. de bello jud. 4, 1. 8., der seine Höhe auf 30 Stadien angiebt, er war ehedem mit herrlichen Eichen und Terebinthen bedeckt vgl. Bädeker a. a. O. p. 380 f. Grade zwei Höhen werden als Repräsentanten des Landes genannt, weil sich auf solchen die Vögel besonders aufhielten und man drum auch hier mit Vorliebe die Netze ausbreitete vgl. 1. Sam. 26, 20. ψ 11, 1. Jene Vermuthung Sims.'s u. A., dass diese Berge als Cultusstätten des Götzendienstes in Betracht kämen, ist unnöthig und unbegründet, nicht minder die von Abene, Raschi u. A., dass die israelitischen Könige hier Castelle errichtet, um die Einwohner des Nordreichs an den Festwallfahrten nach Jerusalem zu verhindern, oder die von Hitz., nach dem möglicher Weise in Mizpa ein neuer König aufgestellt sei. Treffend erläutert Hier. den Gedanken unsers v.: „speculatores vos posui in populo et in excelso dignitatis culmine constitui ut populum regeretis errantem; vos autem facti estis laqueus et non tam speculatores quam venatores appellandi." v. 2a. haben schon die verss. nicht mehr verstanden. So übersetzen die LXX.: *ὃ* soll *τὸ δίκτυον ἀγρεύοντες τὴν θήραν κατέπηξαν* ebenso der Arab. u. ähnl. Syr.: ܘܨܝܕ ܐܝܠ ܕܨܝܕ ܒܗ ܢܨܝܕ, möglich dass sie für שחטה ein andres Wort gelesen, Hier. gab die fraglichen Worte so wieder: et victimas declinastis in profundum und im Commentar bemerkt er dazu: „prohibuerunt et reges et sacerdotes, ire populum ad templum Hierusalem; idcirco „in profundum victimas declinasse" dicuntur", wahrscheinlich bezieht sich diese Notiz auf die in Midr. Tanchuma erhaltene Tradition, die er von seinem Lehrer hörte: מה עשה ירבעם הושיב שתי פרזידאות אחת על חבור ואחת על המצפה וזהו כי פח הייתם למצפה ורשת

פרושה על חבור vgl. Monatsschr. für die Gesch. u. Wissensch. des Judenths. 1865. p. 468 f. Wie Hier. nach dem Vorgang des Chald. so haben auch Luth., Münst., Vatabl., Clarius, Drus., Livel, Grotius, unter den Neueren Rück., Hesselb., Rosenm., Maur., Knin., Stuck u. A. שחטה als inf. Pi von שחט, dem term. für das Schlachten der Opfer, angesehen. Aber diese Auffassung leidet an der Schwierigkeit, dass שחטה dann, um überhaupt einen Sinn zu geben, vom Schlachten der Götzenopfer verstanden werden muss, weshalb auch der Chald. gradezu übers.: ורבחין לטעוון מסגן, aber soll das der Sinn von 2a. sein, so konnte eine nähere Bestimmung zu שחטה nicht fehlen. Sodann aber ist es auch fraglich, ob שחטה als „schlachten" mit העמיק verbunden werden kann, wo dies sonst ein anderes verbum bei sich hat, ist es immer ein solches, das seinem Begriff nach ein Sinken etc. zulässt vgl. Jes. 31, 6. Jes. 49, 8. 30. Hos. 9, 9., nur Jes. 7, 11 machte eine Ausnahme, wenn שאלה etwas mit שאל „bitten" und nicht vielmehr mit שְׁאוֹל zu thun hätte. Das spricht auch gegen die von Del. zu ψ 101, 3. geltend gemachte Erklärung, nach der שחט per metathes. gleich שטח ist, so dass der Sinn wäre: „Vergehungen hinzubreiten verstehen sie aus dem Grunde"!!, abgesehen von der unmöglichen Deutung des העמיק möchte diese Erklärung auch an der Verbindung des שטח mit שטים scheitern. Auch Umbr.'s Auffassung ist unhaltbar, er nimmt שחט = שחת „Grube" und will מִסַּר für מוּסָר lesen, er erklärt: „die Grube neigend d. i. senkend haben sie tief gemacht nämlich die Grube, wobei sich dann ein schöner Gegensatz zu dem auf Mizpa und Thabor hoch angelegten Netzen und Fallen ergiebt, die Schlingen legen sie hoch und die Fallen und Fanggruben machen sie tief". Dieser so gewonnene höchst äusserliche Gegensatz zu v. 1. ist im Text durch nichts angedeutet, aber auch ganz abgesehen davon zeigt diese Erklärung eine bedenkliche Unkenntniss der hebräischen Sprachgesetze: dabei wird das intransitive part. שטים transitiv gebraucht und eine unnöthige Femininform שחחה mit doppelter Femininendung statuirt, denn שחת geht ja auf שוח zurück. Hitz. stellt unser שחט mit dem arab. سقط und äth. ሰሐተ „abirren", das sich auch Jer. 9, 8. (vielmehr v. 7.) und 1. Reg. 10, 16. 17. finden soll, zusammen. Aber einmal will Jer. 9, 7. „der abirrende Pfeil", den Hitz., schon im Besitz seiner Erklärung, aus dem folgenden מרמה דבר gerathen, nicht passen, er wird auch nicht durch das Citat aus Hamasa p. 103. Schol. geschützt, denn die Schwierigkeit liegt nicht in der Redensart, dass „ein Pfeil abirrt", wofür das Hebr. חטא gebraucht vgl. Jud. 20, 16, sondern vielmehr im Zusammenhang von Jer. 9, 7. Sodann aber ist auch schwerlich Hitz.'s Auffassung von 1. Reg. 10, 16. treffend, dort handelt es sich darum die solide Pracht der salomonischen Zeit zu schildern, drum haben Chald., Syr., Vulg.,

Arab. זהב שחוט vom besten, nicht wie Hitz. vom geringen Golde verstanden. Nicht besser ist Hitz.'s Zurückführung von שוט auf شيد „erheben, IV. laut aussagen", so dass also שטים „Schreier, Lärm machende" wären, eine Bezeichnnng der Gottlosen im Gegensatz zu den Stillen im Lande ψ 35, 20. Aber weder lässt sich durch ψ 35, 20. diese Bezeichnung der Gottlosen rechtfertigen, noch hat diese Zusammenstellung von שוט und شيد irgend eine Wabrscheinlichkeit für sich, der Hebr. gebraucht bekanntlich zum Ausdruck dieses Begriffs נשא mit und ohne קול etc. Die richtige Auffassung von 2a. ist von Ew. u. A. vertreten, er sieht שחטה als andre Schreibart für שחתה an und erklärt die Form also für inf. Pi. zu שחת, zugleich verweist er auf 9, 9., wo sich העמיק ebenfalls in Verbindung mit diesem verb. findet, nur dass dort statt des inf. das verb. fin. steht. Wird nämlich im Hebr. ein verb. dnrch ein zweites bestimmt, so kann dies entweder im inf. jenem ersten verb. untergeordnet oder das zweite verb. kann dem ersten beigeordnet werden vgl. Ew. 285b. Für dicse Auffassung von שחטה = שחתה spricht auch das syr. ܫܚܠ Pa. corrupit, Ethpa. corruptus est vgl. Aphr. 424. und רָחַט 13, 1. mit רטט Jer. 49, 24. שטים ist von fast allen Exegeten mit סטים ψ 101, 3. identificirt, so dass wir also hier denselben Wechsel von ש nnd ס haben wie bei Am. 6, 10. מסרף = משרף, fraglich ist nnr, ob שטים ein abstr. oder concr. ist. Heng, Del., Hupf. u. A. sehen es als abstr. an und zwar verweist Del. ausdrücklich auf זדים ψ 19, 14., das auch Hitz. nach Vorgang von Kim. als abstr. fasst, aber ohne Grund, זדים wie שטים resp. סטים sind concr. und nichts als intr. part. von זור resp. סוט, שוט = שטה. Als concr. gefasst und somit als appos. zu dem im העמיקו liegenden subj. des Satzes gewinnen wir hier den besten Sinn: abtrünnig haben sie tief gefrevelt, auch ψ 101, 3. passt diese Anffassung gut in den Zusammenhang: wie Gott das Treiben des Nichtswürdigen nicht mit Wohlgefallen betrachtet, so hat er auch mit dem Thun des Abtrünnigen nicht das Geringste gemein; weshalb hier סטים obj. zu עשה sein muss (vgl. Hupf.-Riehm z. d. St.) ist nicht einzusehen. v. 2b. weist demgegenüber auf die Strafe, es steht so im gewissen Sinn 2b. im Gegens. zu 2a.: Sie freveln tief, ich aber bin eine Züchtigung für sie alle; לכלם geht sowohl auf die Priester und Obrigkeit als das Volk vgl. v. 4. u. 7. Solche Strafe muss von Jahve über sie kommen, weil er auf's Genauste ihre Schuld kennt v. 3. Absichtlich steht אני voran, um anzudeuten, dass der, der sie züchtigt, das auf Grund der genauesten Kenntniss ihrer Sünden thut. 3b. bestimmt den vorher kurz angedeuteten Inhalt seines Wissens näher. Hitz. behauptet, dass עתה mit dem ersten Modus deutlich die einmal geschehene Handlung bezeichne, nämlich die Wahl eines Königs, wodurch die bisherige Trennung

der Reiche und der bisherige Götzendienst neu sanctionirt wurde. Aber weder findet diese Auffassung im Context ihre Begründung, noch wird sie durch das perf. gestützt, wie vorher so bezeichnet auch hier das perf. die aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart fortdauernde Handlung und עתה weist auf die Hurerei Ephraims als eine vor aller Augen liegende, nicht wegzuleugnende Thatsache (Keil). Ja Jahve kennt ihren Frevel und soweit ist's damit gekommen, dass diese ihre Sünden sie gar nicht mehr zur Umkehr kommen lassen v. 4. Hitz. u. Umbr. nach Vorgang von LXX., Hier., die freilich unnöthig die „That" in „Gedanken" geändert haben, ebenso der Arab. nehmen מעלליהם als Obj.: sie geben ihre Handlungen nicht daran umzukehren. Hitz. beruft sich für diese Uebers. auf Jud. 3, 28 15, 1. 1. Sam. 24, 8 ff., aber נתן hat hier überall die Bedeutung: gestatten, Umbr. andrerseits beruft sich auf 1. Chron. 22, 19., aber hier ist ebenso wie in den parallelen Stellen Koh. 1, 13. 17. 8, 16. Dan. 10, 12. נתן לב mit ל cum. inf. synon. mit נתן לב על, das על ist nur wegen des inf. in ל geändert (Sims.). Völlig unverständlich ist es, wenn Umbr. schreibt, hier sei mehr gesagt als in jenen Stellen, nicht nur das Herz und die Seele, sondern die That solle man geben, als ob nicht jede Umkehr mit der Dahingabe des Herzens anfangen müsste und die Dahingabe der That von selbst nachfolgte. Dieser Grund spricht überhaupt gegen diese ganze Auffassung, nach der מעלליהם obj. sein soll, es ist subj. und נתן hat die Bedeutung des „zulassens, gestattens" vgl. Gen. 20, 6. 31, 7. Ex. 3, 19. etc., so schon Targ. und nach ihm Pesch. Dass bei dieser Erklärung nothwendig יתנום gelesen werden müsste, ist eine unerwiesene Behauptung Hitz.'s, die suff. in מעלליהם und אלהיהם lassen über das obj. zu יתנו keinen Zweifel. Unerfindlich aber ist es, wie Hitz. noch in der letzten Auflage seines Commentars schreiben kann, dass bei dieser Auffassung der Satz einen Unsinn enthielte und dem Folgenden widerspräche. Es ist ein durchaus richtiger Gedanke, dass unter Umständen der Einzelne oder ein Volk so von der Sünde umstrickt werden kann, dass er überhaupt nicht mehr davon loszukommen vermag vgl. 7, 2. und Joh. 8, 34. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας.* Auch davon kann keine Rede sein, dass dieser Gedanke dem Folgenden widerspräche, ihre Thaten sind ja nicht etwas Vereinzeltes, da und dort von aussen ihnen Zugekommnes, sondern die fortgehenden Aeusserungen des in ihnen wohnenden Hanges zur Sinnlichkeit und der Unkenntniss Jahves und insofern kann das Eine wie das Andre als Grund ihrer Unfähigkeit zur Umkehr angesehen werden. Zudem stimmt ja der durch unsre Auffassung gewonnene Gedanke trefflich zu dem diese ganze Rede durchziehenden Thema, dass es jetzt so weit mit ihnen gekommen sei, dass Jahve sie dem Gerichte überlassen und sich, zeitweise wenigstens, völlig von ihnen zurück-

ziehen müsse, nur durch solche Zeit des Gerichts könne Israel wieder zur Umkehr kommen. Selbstverständlich soll nicht mit v. 4. fin. ihnen überhaupt jede Erkenntniss Jahves abgesprochen werden, nur darauf will der Proph. weisen, dass Jahve ihnen seinem Wesen nach unbekannt ist, da sie durch ihre Thaten ihn verleugnen. So treten denn ihr Uebermuth und Frevel als Zeugen wider sie auf und bringen über sie das Gericht. Unter den verss. haben schon Chald., LXX., Pesch עוה entsprechend dem Arab. عنا humilis, depressus fuit erklärt und unter den Neueren Rosenm., Maurer, Rück. u. A., aber dabei kommen wir zu keiner befriedigenden Auffassung des בפניו, weder kann das Gesicht hier mit Maur. Sitz des Hochmuths sein, noch kann man mit Rosenm. erklären: spectantibus ipsis i. e. adhuc in patria terra existentibus. Es bleibt daher nichts übrig als עוה mit Hier. und fast allen Neuern mit عنى zusammenzustellen, das ist sowohl „anheben, entgegnen" als auch „Zeugniss ablegen". In dieser letzteren Bedeutung kommt es in unserm v. in Betracht und wie oft so ist es auch hier mit ב verbunden. בפניו nicht בו wählt der Proph.: wider es in's Angesicht d. h. deutlich und für jeden erkennbar vgl. בפנים in diesem Sinn z. B. Jj. 16, 8. אל פנים Jj. 2, 5. 13, 15. und על פנים Jj. 6, 28. 21, 31. Hitz. u. Keil haben nach Vorgang von Abene. und Livel. גאון ישראל nach Am. 8, 7. als Bezeichnung Jahves angesehen: Jahve legt dadurch Zeugniss wider Israel ab, dass er ihm Unglück sendet. Es ergebe sich so, schreibt Keil, der passende Gedanke: Jahve kennen sie nicht, kümmern sich nicht um ihn, so wird er selbst durch Strafgerichte, durch Vernichtung ihrer falschen Herrlichkeit (vgl. 2, 10—14.) wider das Antlitz Israels d. h. ihm in's Antlitz Zeugniss ablegen. Diese Gedankenverbindung liege unzweideutig auch in 7, 10. vor. Aber wenn man schon für Am. 8, 7. diese von Hitz. angeführte Bedeutung wird gelten lassen müssen (gegen Sims.), so passt sie doch hier nicht, denn nach der hier zu Grunde liegenden Vorstellung eines Processes, den Jahve mit Israel hat vgl. 5, 1., ist Jahve vielmehr der Kläger und Richter, nicht aber der Zeuge, es muss daher mit גאון ישראל Israels Uebermuth, Hochmuth gemeint sein, welcher seine Wurzel in dem Vertrauen auf die eigne Kraft, losgelöst von Gott, hat und welcher sich in allerlei Gewaltthat gegen die Schwächeren äussert, weil ihm eben die sittliche Norm in der Verwendung der Kraft fehlt. Es entspricht daher גאון im Wesentlichen גאוה vgl. Jes. 13, 11., wo beide als synon. in Parallele stehen, 16, 6. Prov. 16, 18.; LXX. u. Symm. haben es durch ὕβρις und Aqu. u. Theod. durch ἀλαζονεία übersetzt. 5b. weist auf die Strafe als die Folge solches Frevels, denn sowohl wegen בעונם als auch wegen v. 6., der den Eintritt der Strafe voraussetzt, ist כשל nicht vom Fallen in die Sünde sondern vom Hereinbrechen der Strafe zu verstehen. Kommt aber so die

Strafe über Israel, so bleibt auch Juda nicht verschont. Diese hier auch Juda angekündigte Strafe vgl. mit 4, 15. macht es höchst wahrscheinlich, dass Hosea sich hier auf eine in späterer Zeit gehaltene Rede als bei cap. 4. bezieht vgl. Einleitung § 4. Ist die Strafe erschienen, dann werden sie freilich mit ihren Opfern Jahve zu versöhnen suchen, er aber wird sich ihnen entziehen, weil er eben erkennt, dass solche Opfer nur Heuchelei sind, weil ihnen die Anfrichtigkeit der Gesinnung fehlt vgl. 6, 6. 9, 4. Es ist das dieselbe Vorstellung, die wir auch bei andern Propheten finden vgl. Jes. 1, 11 ff. Mikh. 6, 6 ff. Jer. 7, 21 ff. ψ 40, 7 ff. 50, 8 ff. Anch bei Am. 5, 21 ff. ist's nicht anders und die Behauptung Duhms p. 122 f., dass Amos aus dem Verkehr zwischen Gott und Volk alle Opfer nnd Ceremonien, also alle eigentlich cultischen Handlungen verbanne, ja das Opfer an sich verwerfe vgl. p. 132., möchte schwer zu beweisen sein. Schon Smend Stnd. u. Krit. 1876. p. 659. hat darauf hingewiesen, wie Am. 5, 21 ff. grade wie Jes. 1, 11 ff. Gerechtigkeit und Gottesdienst einander auf's schrofste gegenüberstelle, schwerlich aber in dem Gedanken, dass jede Art des Cnltus heidnisch sei, sondern nur ihr Cultus, der nichts als Lug nnd Trug ist, weil er der innern Wahrheit entbehrt, seinen Zorn heransfordern, drnm redet auch Amos nie von חגים מנחה etc. schlechthin, sondern er fügt stets das snff. hinzn. חלץ hat trans. Bedeut. z. B. vom Ausziehen der Gewänder, aber auch intransitive: sich Jemand entziehen. W. führt als Beispiele für die letztere Bedeutung Deut. 25, 9. Thren. 4, 3. an, beide Beispiele sind falsch, in jener Stelle ist נעלו, in dieser שוד obj. Zu dem Gedanken vgl. Jes. 1, 15 Mikh. 3, 4. Prov. 1, 28. — v. 7. bringt noch einmal ihre Sünde auf einen kurzen Ansdruck und fügt die Strafe bei, weniger gut fassen W. u. Keil v. 7. als Begründung des Schlnsses von v. 6. חלץ מהם. Möglich ist, dass der Proph. bei בגד wieder das Bild von der Ehe vor Augen hat, Jer. 3, 20. n. Mal. 2, 14. steht בגד von der ehelichen Untreue, dafür würde anch der sofort folgende Satz, der das בגדו begründet, sprechen. בנים זרים fremde Kinder, welche Jahve nicht kennen und die er, weil aus der Verbindung mit den Götzen hervorgegangen, als die seinigen nicht anerkennen kann, im Wesentlichen sind also diese בנים זרים mit בני זנונים 1, 2. 4, 6. identisch. Daran dass sie sich heidnische Frauen genommen und die Nachkommenschaft von diesen בנים זרים genannt werde, wie das nach dem Vorgang des Chald., Theodor., Raschi, Grotius behauptet haben, ist natürlich nicht zn denken, der Ausdruck hat lediglich eine ethisch-religiöse Bedentung. Ebenso wenig findet die Erklärung des Hier. u. Cyrill in diesen Worten eine Stütze, dass sie nämlich ihre eignen Kinder im Götzendienst unterwiesen, ja sie wohl gar den Götzen selbst geopfert hätten, oder die andre Eichborns, der die Worte anf das böse Beispiel bezieht, wel-

ches das nördliche Reich dem südlichen gab und wodurch auch dies zur Sünde verleitet wurde vgl. Einleitung II. p. 273. Subj. in ילדו sind die einzelnen Israeliten, deren Gesammtheit Hosea als אם denkt 2, 4. עתה führt den Wendepunkt ein: nun, da es so weit mit ihnen gekommen vgl. 7, 2. Statt חדש wollten Schultens (Hiob. p. 281.), J. D. Michaelis (orient. biblioth. XIX. p. 171.) Dathe, Knin., Eichh. etc חָדָשׁ lesen: res qnaedam nova et inaudita, was aber doch niemals zu יאכלם passen will. LXX. haben ἐρυσίβη übersetzt, als hätten sie חסיל gelesen vgl Jo. 1, 4., der Syr. hat das letzte Glied ganz ausgelassen, Aqu. hat *νεομηνία*, Sym. u. Theod. *μήν*, alle drei lasen also unsern M. T. Bleiben wir bei diesem, so wird man freilich nicht חדש durch „Monat" wiedergeben und gar an den einen Monat der Regierung Sallums denken dürfen vgl. Zeitschrift für Protestant. u. Kirche 1854. p. 98 ff.: Hosea und sein Weissagungsbuch, das verbietet schon die Indetermination von חדש, vielmehr ist's hier mit Aqu. durch Neumond zu übersetzen. Grade den Neumond nennt er als einen der besonders durch festliche Feiern hervortretenden Zeitabschnitte, er als der am häufigsten wiederkehrende Feiertag war trefflich als Zeitbestimmung für ein hereinbrechendes Gericht geeignet, konnten sie doch so niemals sich sicher fühlen, sondern mussten von Monat zu Monat die Erfüllung des Prophetenwortes fürchten. Ob sonst noch andre Gründe für die Wahl von חדש maassgebend waren, wird sich schwer bestimmen lassen. Ew. erinnert an den alten Glauben, dass die Mondwechsel wohlthätig oder schädlich auf die Feldfrüchte und damit auf die Menschen wirkten vgl. Virg. Georg. I. 427 f.; ob auch die Israeliten diesen Glauben theilten, wissen wir nicht. Hitz. meint, dass die Israeliten seit ihrer Verbindung mit Assyrien wohl auch Kenntniss des dortigen Mythus hatten, er erinnert zugleich daran, wie der Gott der Zerstörung und des Krieges in Indien mit dem Halbmonde gekrönt werde, und fügt die eigenthümliche Bemerkung hinzu: „Kraft seiner Aehnlichkeit mit einer Sichel verzehrt der Neumond (d. i. das neue Licht) auch ihre Felder"!! Dass die Israeliten assyrische Gottheiten kannten und verehrten, wissen wir sicher, dass aber unter diesen assyrischen, in Israel verehrten Göttern auch Sin der Mondgott, ursprünglich der Gott der Stadt Uru, gewesen sei, wissen wir aus keiner Stelle, vollends wird in den bisher bekannten Stellen, die von Sin handeln, dieser nirgend mit dem Krieg in Beziehung gesetzt vgl. Smith chald. Genesis Leipz. 1876. p. 287 ff. Auch W., Keil u. A. vermag ich nicht beizustimmen, die חדש als individualisirend für die Festzeit überhaupt ansehen und hier den Gedanken finden: Eure Opferfeier, euer Heuchelgottesdienst wird, weit entfernt Heil zu bringen, vielmehr euren Untergang herbeiführen. Ein derartiger Gedanke hätte anders ausgedrückt sein müssen. Unter חלקיהם hat Sims. die Götzen verstehen wollen, wie Jahve sonst

חלק יעקב Jer. 10, 16. 51, 19. genannt wird, so auch hier die Götzen, aber diese Ausdrucksweise ist ohne Analogie nnd nach der ursprünglichen Bedeutung von jener Redensart auch kaum statthaft, vielmehr ist חלק term. für das den Familien und Geschlechtern zugetheilte Land, also Bezeichnung ihrer Aecker nnd von da aus vielleicht ihrer gesammten Habe.

2. Str. v. 8—15. Im Geist sieht der Proph. schon das Verderben über Ephraim und Juda hereinbrechen, Ephraim wird zur Wüste und so bewährt sich, was der Proph. nnter Israels Stämmen verkündigt. Vergeblich werden sie sich dann nm Hilfe an den Assyrer wenden, vor Jahves Hand giebt's keinen Erretter, er wird sich an seinen Ort zurückziehen, bis sie ihre Schnld gebüsst nnd sein Antlitz gesucht haben werden.

Falsch haben Abarb., J. D. Mich., Dathe hier eine neue Rede begonnen, die vv. 1—7. nnd 8—15. gehören auf's Engste zusammen, beide bezichen sich auf das über Ephraim hereinbrechende Strafgericht, von dem auch Juda nicht verschont bleiben wird, v. 7. hatte mit der Drohung desselben geschlossen, v. 8. vergegenwärtigt lebhaft seinen Anbrnch. Der Proph., der feindliche Kriegsschaaren — denn darin besteht offenbar das Gericht — in seinem Geist heranziehen sieht, fordert, dass man an hochgelegenen Orten Lärmsignale gebe, um die Einwohner auf das bevorstehende Unglück hinzuweisen. שופר nnd חצצרה dienten den Hebräern nicht zu musikalischen Zwecken, sondern lediglich dazn, Lärmsignale zu geben. So wird mit dem שופר das Jobeljahr verkündigt Lev. 25, 9., mit ihm wird das Volk zu Buss- nnd Festtagen Jo. 2, 1., berufen oder vor drohendem Unglück gewarnt Am. 3, 6. Jer. 6, 1. Hez. 33, 6.; auch im Kriege findet שופר seine Verwendnng Jj. 39, 24 f. Jer. 4, 19. 21. חצצרה andrerseits wnrde nach Num. 10, 1 ff. 31, 6. znr Berufung der Gemeindeversammlung, der Stammesfürsten etc. benutzt. Abgesehen von nnsrer Stelle findet sich חצצרה in älteren Schriften nicht, später werden חצצרה nnd שופר öfter neben einander erwähnt ψ 98, 6. 1. Chron. 15, 28. 2. Chron. 15, 14. Wie und ob sich in älterer Zeit beide von einander unterschieden, ist fraglich, die Etymologie giebt nns hier keinen Aufschluss, שופר von שפר „glätten, glänzen" ist wahrscheinlich ein wegen seines hellen Tones so genanntes Instrument, חצצרה von einer Wurzel חצר eig. חצרצרה vgl. כוכב, טוטף hat vielleicht ihren Namen von dem gebrochnen, schmetternden Lant, den sie von sich giebt, nach Ges. ist's ein onomatopoetisches Wort wie das lat. taratantara bei Ennius nach Serv. ad Virg. Aen. 9, 583. Nach Jos. 6, 4 ff. wechselte mit שופר היובל der Name קרן היובל, nach Jes. 27, 13., wo von שופר גדול die Rede ist, gab es offenbar verschiedene Arten von Posaunen. Hier. schreibt über den Unterschied beider Instrumente: „tnba et bnccina personate"; quorum buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et

proprie hebraice „Sophar“ graece *κερατίνη* appellatur; „tuba“ autem de aere efficitur vel argento, qua in bellis et solemnitatibus concrepabant.“ Damit stimmt im Wesentlichen auch die jüdische Tradition, wenigstens betreffs שופר, nur dass sie nicht nur שופרות aus gekrümmten Widder-Hörnern sondern auch solche aus dem gradegestreckten Horn des Steinbocks kennt vgl. Mischn. R. hasch. 3, 3. שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות בתעניות בשל זכרים כפוזין n. 4.: מקצרות שמצות היום בשופר: ופיהן מצופה כסף וג'*). Wie hier zwischen שופר nnd חצוצרה unterschieden wird, so auch Gem. Schabb. 36a. u. Succ. 34a., welche berichten, dass seit der Zerstörung des Tempels bei drei Dingen die Namen verändert wurden: שיפורא חצוצרתא חצוצרתא שיפורא וג'. Mit dieser in der Mischna sich findenden Bestimmung über שופר würde auch für die ältere Zeit gut stimmen, dass שופר היובל, wie oben bemerkt, Jos. 6, 5. Dan. 3, 5. 7. 10. 15. auch קרן היובל genannt wurde, es ist demnach W.'s Bemerkung nicht treffend, nach der קרן der Gegensatz zu שופר sein soll, richtig ist daran nur dies, dass שופרות aus dem Horn der Knh verfertigt nicht als gesetzmässig angesehen wurden vgl. R. hasch. 3, 2.: כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. Zu חצוצרה vgl. Jos. ant. 3, 12. 6. Abbildungen der priesterlichen Trompeten der späteren Zeit kennen wir von dem Triumphbogen des Titns vgl. Reland de spoliis templi Hierosolymitani Utr. 1716. p. 184 f. und zahlreiche jüdische Münzen Fröhlich anal. Syr. T. XVIII. No. 17. Jahn Arch. tab V. No. 5. Ueber das Verhältniss von שופר nnd חצוצרה vgl. Schenkel Bibellexicon IV. p. 263 ff. Riehm Handwörterbuch p. 1038 f. Winer R. W. II. p. 123 f. Credner Joel 184 ff. הגבעה, das nur Hosea hier n. 9, 9. 10, 9. mit dem Artikel versieht, ist wegen des parallelen הרמה sicher das benjaminitische, es wird sonst durch den Zusatz בנימין 1. Sam. 13, 2. 15. 14, 16. resp. בני בנימין 2. Sam. 23, 29. oder durch den Zusatz שאול 1. Sam. 11, 4. 15, 34. Jes. 10, 29. von den andern Städten gleichen Namens unterschieden. Nach Jes. 10, 29. Jnd. 19, 11 ff. muss dies Gibea unweit der Strasse, die in nördlicher Richtung von Jerusalem auf das Gebirge Ephraim führt und zwar zwischen Rama und Jerusalem gelegen haben. Nach Jos. ant. 5. 2. 8. lag es 20 Stadien, nach bell. jud. 5, 2. 1. 30 Stadien von Jerusalem entfernt. Wie Valentiner ZDMG. XII. 161 ff. und Robinson Palästina II. 376. nachweisen, ist der Ort, dessen Name sich nicht erhalten hat, in Tuleil el-Fûl, einem Hügel, der etwa 7 Min. von der Strasse abliegt, wiedergefunden, von seinem Gipfel aus über-

*) Nach dieser Stelle ist auch die in de Wette-Raebiger's Archäologie sich findende Notiz p. 438. Anm. 4. zu berichtigen, nicht um die Feste überhaupt, sondern um die Fasttage handelt es sich.

sieht man fast das ganze Stammgebiet Benjamins. Thenius (zu 1. Sam. 9, 1 ff.) und Knobel (zu Jes. 10, 29.) identificiren Gibea Sauls resp. Gibea Benjamins mit Geba Jes. 10, 29., dem heutigen Djeba, Manchot (in Schenkel II. 459.) stellt wenigstens Gibea Sauls, dass nach ihm verschieden ist von Gibea Benjamins, mit Geba zusammen, aber Jes. 10, 29. unterscheidet entschieden beide Orte, ebenso wohl auch Jos. bell. jud. 5, 2. 1. vgl. Riehm p. 511. Rama ist identisch mit dem zwei Stunden nördlich von Jerusalem rechts an der Strasse nach Bethel auf einem kegelförmigen Hügel liegenden Dorf er-Râm vgl. Robinson Palästina II. 326. 566 ff. und neue Forschungen p. 376. Dies Rama findet sich Jud. 4, 5. 19, 13. 1. Reg. 15. 17. 22. 2. Chron. 16, 1. Jes. 10, 29. Jer. 31, 15. 40, 1. erwähnt. Jos. ant. 8, 12. 3. 4. bestimmt die Entfernung Ramas, bei ihm *Ῥαμαθῶν*, von Jerusalem auf 40 Stadien, nach Hier. lag es 6 römische Meilen nördlich von Jerusalem gegen Bethel zu. Natürlich ist dies רמה nicht zu verwechseln mit dem Rama Samuels 1. Sam. 7, 17. 15, 34. etc. oder dem im Stamme Naphtali Jos. 19, 36. oder dem in Asser Jos. 19, 29. Vgl. zu Gibea und Rama Bädeker a. a. O. p. 336. 339. Da nach 1. Reg. 12, 25 ff. Bethel d. i. unser בית און, unzweifelhaft dem nördlichen Reich gehörte, so haben Sims., W. u. A. geschlossen, dass auch Gibea u. Rama in dieser Zeit Israel zugefallen waren, aber es ist doch wenig wahrscheinlich, dass die Grenze dieses nordisraelitischen Reichs so tief nach Süden bis in die Nähe Jerusalems herabging. Gibea gehörte nach 1. Reg. 15, 21 ff. zur Zeit des Königs Asa unzweifelhaft zu Juda und wenn Rama auch in den Tagen Baësas vom nördlichen Reich annectirt ward, so kam es doch später wieder an Juda zurück, zur Zeit Jesajas gehörten offenbar beide zu Juda vgl. Jes. 10, 29. Der Schluss unsers v. אחריך בנימין ist schon von den alten verss. nicht verstanden, so übersetzen die LXX., denen der Arab. folgt: *ἐξέστη Βενιαμίν*, ob sie einen andern Text vor sich gehabt — Sims. vermuthet: יחרד — ist fraglich, der Syr. macht בית און zum subj. des vorhergehenden verb.: die Einwohner von Beth-Aven rufen hinter dir Benjamin, der Chald. paraphrasirt völlig unbekümmert um den Wortsinn. Die neueren Exegeten theilen sich in zwei Theile, je nach dem sie die Worte אחריך בנימין als Inhalt jener Botschaft, zu der der Proph. auffordert, oder als geographische Bestimmung zu בית און ansehen. Die erste Auffassung lässt mannigfache Verschiedenheiten zu: Abzuweisen ist jedenfalls die Erklärung von Sims., der, ausgehend von der Annahme einer in jener Zeit zwischen Juda und Israel bestehenden Feindschaft, übersetzt: hintor dir ist Benjamin. Nach Sims. weise ja v. 10. deutlich auf feindselige Uebergriffe Judas gegen Ephraim, so werde also hier Ephr. ein von Benjamin drohendes Strafgericht verkündigt. So gewiss es an derartigen Feindseligkeiten zwischen beiden Reichen nicht gefehlt hat, so weist doch unser Text mit keinem Wort

darauf, dass Jahve sich derartiger Feindseligkeiten Benjamins bedienen wolle, um Ephraim zu züchtigen, auch v. 10. ist keine Stütze für diese Behauptung, dort wird den Fürsten Judas ja nur vorgeworfen, dass sie gleich Grenzverrückern seien, d. h. dass ihre Thaten in Jahves Augen gleichen Werth haben wie diese in dem Gesetz mit dem Fluch belegte Ungerechtigkeit. Hävernik Einleitung II. 2, 283 f, nach Andeutungen von Köster, die Propheten des A. Ts. p. 293., und Keil sehen diese Worte אחריך בנימין als Citat aus Jnd. 5, 14. an, diese Worte seien freilich hier anders gebraucht als dort. Dort nämlich besagen sie, dass Benjamin hinter Ephraim herzog, sich ihm zur Bekämpfung der Feinde anschloss, hier dagegen dass die Feinde hinter Benjamin her sind. Bachmann, der sich beiden anschliesst, sucht die Schwierigkeit dieser Auffassnng dadureh in etwas zu beseitigen, dass er in אחריך Jnd. 5, 14. Benjamin, nicht Ephraim angeredet sein lässt vgl. Commentar zum Bueh der Richter 1868. p. 384. Anm. Aber abgesehen von dieser höchst prekären Auffassung Bachmanns bleibt doch immer das Bedenken bestehen, dass die Worte in beiden Stellen in völlig versehiedenem Sinn gebraucht sind, dazu kommt, dass das ganze angeblicho Citat אחריך בנימין ja viel zu kurz und zu wenig eharacteristisch ist, als dass man eine Beziehnng unsrer Stelle auf Jud 5, 14. wahrscheinlich maehen könnte. Die andre Auffassung wird von Ewald vertreten, der nach dem Vorgang von Grotius die Worte als örtliche Bezeichnung zu בית און ansieht: „schreiet im Unheilhaus hinter dir o Benjamin", diese Worte sollen andenten, „wie schnell sieh die Unglücksnachricht von dor göttlichen Strafe von Gibea nnd Rama in Benjamin bis Bethel schon hinter diesem Stamm, diesem Hanptsitz des Unheils Ephraims, verbreite". Aber aneh bei dieser Auffassung bleiben schwer zu beseitigende Schwierigkeiten, weder wird jeder den von Ew. angedenteten Gedanken in diesen Worten wirklich finden, noch begreift man, warnm der Proph., wenn das der Sinn war, gradezu Benjamin anredet. Alle diese Schwierigkeiten fallen fort, wenn man ähnlich wie Hitz. die Worte als coordinirt mit den drei impp. ansieht. Freilich im Einzelnen können wir Hitz. nicht beistimmen, er hält den Zuruf für eine elliptische Redensart: hinter dir, o Benjamin, tobt das Sehwert, er beruft sich dafür auf Jer. 48, 2. Hez. 5, 12. Hos. 11, 6. und auf עליך Jnd. 16, 20. Aber jene drei ersten Stellen zeigen nur, dass sich Redensarten wie הריק חרב oder אחרי ב"ל oder הלך חרב אחרי oder חלה חרב finden, die letzte Jud. 16, 20. ist völlig andrer Art als die unsrige, in dem Znrnf פלשתיים עליך שמשון ist עליך ohne jede Schwierigkeit. praep., die eine Bewegung ausdrücken, werden oft so ohne jedes verb. gebraucht. Das Richtige wird es sein, אחריך entsprechend einem arab. دُونَكَ, auf das Hitz. oder أَمَامَكَ auf das W. weist, aufzu-

fassen. Oft steht im Arabischen, wenn man Jemand auffordert, dass er sich oder einen Theil seines Körpers in Acht nehmen soll, bald die Person, die sich hüten soll, bald die Person nnd die Sache, vor der sie sich hüten soll, im Accusativ vgl. مَازِ رَأْسَكَ وَٱلسَّيْفَ d. i. يَا مَازِنُ قِ رَأْسَكَ وَٱحْذَرِ ٱلسَّيْفَ vgl. Ibn ʿAkîl zu Ibn Mâlik v. 624. u. Mufassal p. 23. Z. 2 ff. Dem entsprechend ist auch hier zu erklären: hinter dich nämlich sieh, d. h. nimm dich in Acht. Das passt trefflich znm Inhalt dieser zweiten Strophe, wie v. 10. zeigt, gilt das Gericht zugleich dem südlichen Reich, drum sind ja auch grade solche Städte in unserm Verse gewählt, von denen aus das Lärmsignal in beiden Reichen vernommen werden konnte. Die einzige Schwierigkeit ist die, dass wir sonst für das Hebräische keine Beispiele dieser Art des Ausdrucks haben, aber schwerlich ist das bei einem Propheten wie Hosea, der so reich an Eigenthümlichkeiten ist, ein entscheidender Grund. Meier verzweifelte an der Möglichkeit aus unserm M. T. einen erträglichen Sinn zu gewinnen, er will statt אחריך vielmehr אחרית lesen, so bilde אחרית „Ende, Untergang" zugleich eine Anspielung auf Bethaven = Unheilhaus, es wäre demnach zu übersetzen: „Blaset Lärm in Gibea, blaset Sturm in Rama! Verkündet laut beim Unheilhaus den Untergang Benjamins" vgl. Stud. u. Krit. 1842. p. 1028 f. Aber dieser Versuch den Text zu erklären ist schon darum unannehmbar, weil אחרית nicht die Bedeutung: „Untergang" haben kann und gesetzt, das wäre möglich, so gewönnen wir doch keine Anspielung auf בית אין, denn dies און ist weniger physisch als vielmehr ethisch gemeint vgl. Baur zu Am. 5, 5. v. 9. begründet die Nothwendigkeit solcher Lärmsignale mit dem Hinweis auf die Strafe. Ew. sieht diesen v. 9. als Inhalt des „Rufes jenes himmlischen Unglücksheroldes" an, während v. 10. eine diesem v. entsprechende ähnliche Drohung über Juda enthalte. Aber schon Sims. hat darauf hingewiesen, wie die erste Person, in welcher der Proph. von v. 9. an Jahve reden lässt, auch in den folgenden vv. bis zum Schluss des cap. fortgeht, ein Beweis für die enge Zusammengehörigkeit dieser vv. Man muss sich daher entschliessen, entweder auch alle folgenden vv. als Inhalt jener Lärmbotschaft anzusehen, worauf im Text sonst nichts führt, oder den vv. eine selbständige Stellung gegenüber v. 9. zuzuweisen. In 9b. übersetzen Hitz. n. Keil הוֹדַעְתִּי בְ nach Analogie von עָנָה בְ: „ich thne knnd wider oder gegen die Stämme Israels". Aber diese Auffassung ist nicht nöthig, auch ψ 77, 15. findet sich dies הוֹדִיעַ בְ, wo offenbar übersetzt werden mnss: „du hast unter den Völkern kund gethan", W. macht zugleich darauf aufmerksam, wie die von Hitz. herbeigezogene Analogie von ענה ב nicht passt, in dieser letzten Redensart wird die Auffassung des ב = wider durch den Verbalbegriff gefordert, während

das bei הידיע durchaus nicht der Fall ist, wir werden daher gut thun bei der alten Uebersetzung zu bleiben: „Unter den Stämmen Israels habe ich kund gethan", und da sich das Strafgericht auf Nord- und Südreich bezieht, so ist ישראל wohl in seiner ursprünglichen Bedeutung vom ganzen Volk zu nehmen. Das perf. wird im Hebr. oft gebraucht, um Dinge zum Ausdruck zu bringen, die im Augenblick des Redens schon als vollendet angesehen werden. daher zu übersetzen: siehe ich verkündige hiermit vgl. Ew. 135b., es wird damit zugleich auf die Unabänderlichkeit des göttlichen Gerichtsbeschlusses hingedeutet. Keil hat נאמנה nach Deut. 28, 59. erklären wollen: „Dauerndes" aber nichts in der ganzen Rede weist auf diese Auffassung, vielmehr wie schon das perf. die Unabänderlichkeit und Sicherheit des kommenden Gerichts andeutete, so wird hier dieser Gedanke noch besonders hervorgehoben: die Israeliten schlügen gar zu gern solche Drohungen in den Wind, in der Hoffnung, Jahve werde es so schlimm nicht machen; diesem Leichtsinn gegenüber betont Jahve: Zuverlässiges verkündige ich. Das gilt v. 10. auch Judas Fürsten. Da sie an den im Nordreich geübten Sünden der Gewaltthat, der Unterdrückung des göttlichen und menschlichen Rechts theilnehmen, so verfallen sie auch demselben Gericht. Der Ausdruck כמסיגי גבול ist nach Stellen wie Prov. 22, 28. 23, 10. Dent. 19, 14. 27, 17. zu erklären: die Grenzen standen seit alter Zeit unter dem Schutz der Religion, Grenzverrückung war mit dem Fluch belegt. Schon oben ist die Auffassung Sims.'s zurückgewiesen, der nach dem Vorgang von Hitz. als Gedanken dieses v. den ansieht, dass die Fürsten Judas etwa in den Zeiten der Anarchie sich Uebergriffe in das Gebiet des nördlichen Reichs haben zu Schulden kommen lassen, weder kommt dabei das כ zu seinem Recht, noch wird jemals die Verschiebung dieser stets beweglichen Grenze zwischen Nord- und Südreich als ein so schweres Unrecht angesehen. Ebenso wenig kann das Wort sich auf den opfernden Usia 2. Chron. 26, 16 ff. (Trem., Stuck) oder auf Abas 2. Reg. 16, 10 ff. (Grotius) beziehen, keinenfalls könnte dann von שרי יהודה, unter denen wir doch wohl die Obrigkeit überhaupt zu verstehen haben, die Rede sein. Auch Keils u. Heng.'s Auffassung hat im Text keine Stütze, sie verstehen das Wort von der Verrückung der Grenze zwischen Jahve, dem einen Gott, und den Götzen, sie sehen also hier einen Vorwurf betreffs der Betheiligung am Götzendienst des Nordreichs. Vielmehr soll durch diesen wohl sprüchwörtlichen Ausdruck hingewiesen werden auf die Uebergriffe der Fürsten Judas in fremdes Eigenthum, auf den Missbrauch ihrer Macht, die ihnen zum Schutze des Rechts gegeben ist und die sie zur Unterdrückung desselben gebrauchen. So gleichen sie denn jenen Frevlern, die das Gesetz mit dem Fluch belegt und drum wird Jahve über sie seinen Grimm so reichlich wie Wasser aus-

giessen. Mit v. 11. geht der Proph. wieder zu Ephraim zurück. Von vornherein ist als unhaltbar die Erklärung von Marck abzuweisen, der משפט adverbiell fasst gleich juste, merito und ebenso die von Stuck, welcher übersetzt: „juste meo judicio oppressus est Ephraim". Rosenm., Maur., Heng. u. unter den Neueren Keil sehen משפט als gen. efficientis an vgl. Jes. 53, 4. מכה אלהים, so dass also רצוץ משפט wäre: geschlagen vom Gericht nämlich Gottes, aber in diesem Fall konnte משפט eine nähere Bestimmung nicht entbehren, oder es musste doch wenigstens den Art. bei sich haben, auch würde als eine Wirkung des göttlichen Gerichts nie ein עשוק, das immer sensu malo steht, ausgesagt werden können. Dazu kommt, dass erst der folgende v., der aus v. 11. folgert, die Gerichtsdrohung bringt. Das gilt auch gegen W., der, um die eben betreffs des משפט geltend gemachte Schwierigkeit zu umgehen, dies von dem Recht, das Israel den Heiden gegenüber hatte, verstehen will, der Gedanke soll demnach sein: „Ephraim hat gegenüber dem heidnischen Auslande kein Recht mehr, die Feinde kommen, drängen und bedrücken das Reich". Aber weder hat sonst im Hosea משפט diese Bedeutung, noch spricht hier im Context irgend etwas für diese Auffassung von משפט. Wie auch sonst oft, so ist משפט hier das dem Einzelnen zustehende Recht, es ist im acc. dem part. untergeordnet, um so zu bestimmen, in wiefern Ephraim רצוץ ist. Der Gedanke unsers v. ist demnach: in Beziehung auf das Recht ist Ephraim gebrochen d. h. die Ephraimiten empfangen kein Recht, es giebt hier im Nordreich kein Pflege des Rechts, sondern statt dessen alle möglichen Rechtsverletzungen und Gewaltthaten, eine Aussage, die um so mehr einleuchtet, wenn wir daran denken, dass Hosea diese Worte unter dem Eindruck jener anarchischen Zustände nach dem Tode Jerobeams II. geschrieben hat, hier war ja in der That alles Recht aufgehoben. In Ephraim konnte es nicht anders sein, weil das Volk ja jedwedem Menschengebot statt Gottes Gesetz folgt, darauf weist 11b. Ueber die Constr. von הואיל mit coordinirtem Hauptverbum, während es sonst häufig dasselbe in inf. mit ל Jos. 17, 12. Jud. 17, 11. oder doch mit Waw nach sich hat Jj. 6, 9. vgl. Ew. 285b. Durch dies הואיל wird ihr freier Entschluss und ihre Absicht auf solchem Wege zu wandeln betont. צו wird gewöhnlich „Satzung, Gebot" übersetzt. Das Wort findet sich noch Jes. 28, 10. 13. in Parallele mit קו und Jes. 28, 17. ist für צו das doch wohl mit ihm synonyme משקלת eingetreten. Es scheint demnach צו nicht eine Bildung zum Pi. צִוָּה „befehlen" sondern zum Qal צוה mit der Grundbedeutung „aufstellen" vgl. צִיּוּן Denkmal ܨܘܐ vgl. Pesch. Hez. 39, 15. ܨܘܝܐ صُوَّة Steindenkmal. Dementsprechend wäre צו = „das Aufgestellte" dann „Richtholz, Richtscheit" und schliesslich gleich *κάνων* vgl. Ewald Jahr-

bücher VII. p. 47. In dem letztern Sinn der Richtschnur, Norm ist das Wort hier gebraucht, der Artikel wie jede nähere Bestimmung fehlt, um so auf die veränderliche, menschliche Norm im Gegensatz zur untrüglichen, göttlichen hinzuweisen, so schon Abene, möglich dass auch das indeterminirte nomen in jenem zu אשׁה 3, 1. geltend gemachten Sinn steht. Andre wie Manrer beziehen צו auf das Gebot des Jerobeam 1. Reg. 12, 28 ff., dagegen spricht einerseits die Indetermination des צו, andrerseits der Umstand, dass sich dabei nur auf höchst künstliche Weise ein Zusammenhang mit 11a. gewinnen liesse. Ebensowenig kann ich Hitz. beistimmen, der unter צו das eine bestimmte Gebot der Einheit des Volks versteht und כי nicht causal sondern temp. fasst, so dass der Gedanke wäre: Grade als Ephraim durch Nichtanerkennung eines eigenen Königs den ersten Schritt zur Wiedervereinigung mit Juda gethan hatte, ward es von Juda, das damals vielleicht Jericho an sich gerissen, in seinem Rechte gekränkt. Abgesehen von allem andern scheitert diese Erklärung schon an der ganz unbewiesenen und haltlosen Annahme eines Interregnums, das dadurch entstanden sein soll, dass Israel Sakharja den Sohn Jerobeams II. nicht anerkannte. Ew. andrerseits hat צו als verächtlichen Namen ihrer Götzen angesehen, wie sie z. B. 4, 12. עץ genannt werden, aber auch zu dieser Auffassung liegt eine Nothwendigkeit nicht vor. Die alten Uebersetzungen scheinen hier z. Th. einen andern Text gehabt zu haben, so lesen wohl LXX., Chald., Syr., Arab., denen Livel. folgt, שָׁוְא = שָׁוְא vgl. Jj. 15, 31. Hier., welcher übersetzt: post idola, quae sordibus comparantur, scheint צוֹ = צוֹאָה gelesen zu haben, denn dass dies צֹא eine in der Vulgärsprache verkürzte Form neben צוֹאָה sei vgl. Böttcher Proben alttestamentlicher Schrifterklärung p. 171. Anm., kann schwerlich noch in Betracht kommen, die Wurzel zu צוֹאָה ist auch nicht ein צוּא = יצא oder צוּא = טוּא (Böttch. u. A.), sondern ein צוּא = äth. ጸአ = ፀአ foetere, putrescere vgl. do Lag. Anmerkgn. zur griechischen Uebersetzung der Proverbien p. 90 f. v. 12. bringt die Strafe und zwar in der Form des Umstandssatzes, um auf die Dauer derselben und die Gleichzeitigkeit mit dem in v. 11. Berichteten hinzuweisen. עש wie רקב werden oft als Bilder zerstörender Gewalten gebraucht vgl. Jj. 13, 28., vielleicht soll damit auf die langsam aber sicher sich vollziehende Vernichtung, die lenta Dei judicia (Calv.), hingewiesen werden. Im Text hat die Meinung Marks keinen Anhalt, der in der Verschiedenheit der Bilder die Verschiedenheit der Behandlung beider Reiche und in der Voranstellung Ephraims den Gedanken angedeutet sehen will, dass das Gericht sich zuerst an Ephraim vollziehen wird. Beide Bilder עש wie רקב sollen offenbar denselben Gedanken zum Ausdruck bringen und die Voranstellung Ephraims ist bei einem Propheten des Nordreichs selbstverständlich, die LXX., die עש

und רקב durch *ταραχή* und *κέντρον* geben, haben schwerlich einen andern Text gehabt (gegen Cappell crit. sacr. tom. II. p. 649.). Die Folge dieser von Gott vollzogenen Vernichtung ist freilich eine andre, als sie Gott gewollt: beide werden gewahr, dass sie dem Verderben entgegen gehen, aber anstatt zu bedenken, dass das nur eine Strafe des gerechten Gottes ist, und damit die letzte Ursache solches Verderbens, ihre Sünde zu erkennen, sucht Ephraim bei Assur Hilfe, ohne zu überlegen, dass Menschen da nicht helfen können, wo Gott über Jemand Gericht hält v. 13. Die beiden Waw in וירא nnd וילך bezeichnen die Folge der v. 12. angegebenen Strafe: Gott wirkte sie nnd es konnte nicht ausbleiben, dass solch Verderben auch ihnen zum Bewusstsein kam. מזור geben LXX. durch *ὀδύνη*, Chald. durch מכאוב, ebenso Syr., es kann nicht von זור „zum Ekel sein" abgeleitet werden, so dass es etwa = nlcus putridum wäre, ebenso wenig ist es „Heilung", „Pflege" Ges., Dietr., Arnh., eine Bedeutung, die auch Jer. 30, 13. nicht gefordert wird (gegen Sims.) vgl. Grafs Commentar z. d. St., vielmehr ist es von זור = זרר zusammendrücken vgl. Jes. 1, 6. herzuleiten, es ist מזור demnach: das, was ausgedrückt wird, die eiternde Wnnde vgl. Ew. 160b., diese Bedeutung passt auch gut zu dem parallelen חלי. Hier. mit seinem vincnlum nach Vorgang von Aqn.'s *ἐπίδεσις* oder *συνδεσμός* hat an eine Ableitnng von אזר gedacht, aber sicher nicht anders gelesen vgl. Hier. z. d. St. Beiden Ausdrücken מזרו oder חליו liegt das auch sonst häufige Bild des Staates als eines Körpers zu Grunde vgl. Jes. 1. und nnter מזרו nnd חליו ist wohl das gesammte in Folge ihrer Gottlosigkeit sich einstellende Verderben zu verstehen. Davon dass nnter Judas Schaden nur an das Entblösstsein desselben von Festungen zu denken wäre (Hitz.), kann schon nm des zwischen v. 12. u. 13. bestehenden Zusammenhangs willen kanm die Rede sein. In v. 13b. n. c. beschäftigt sich der Proph. wieder allein mit Ephraim, das vorwiegend für ihn in Betracht kam. Darin haben sich viele Erklärer nicht finden können, sie haben vielmehr dem Parallelismus zu Liebe als subj. in וישלח Jnda angenommen, so schon Hier., der bei וילך an die Sendung Ephraims an Phul 2. Reg. 15., bei וישלח an die Botschaft Judas an Tiglath Pileser 2. Reg. 16. Jes. 7, 17. denkt, ähnlich Raschi, Kim., Grot., Drus., Rosenm. u. A., aber mit Recht sagt Hitz., dass die Constr., nach der Juda subj. in וישלח sein sollte, den ersten Regeln der Exegese widerspricht, man müsste es dann gradezu in den Text setzen mit J. D. Mich. orient Biblioth. XIX. p. 172. u. Kuin., was freilich durch keine der alten verss. bestätigt wird nnd auch darum nnwahrscheinlich ist, weil die Auswerfung eines ursprünglich im Texte vorhandenen יהודה kaum begreiflich wäre. ירב ist natürlich nicht impf. zn ריב (Rosenm., Schröd.) sondern ein nomen, wie das auch schon die alten Uebersetzungen so aufgefasst haben,

den LXX. mit ihrem Ἰαρειμ resp. Ἰαρειβ, da jenes nach Hier. Schreibfehler ist, ebenso Hier. mit seinem Jarib ist es nom. propr., ähnlich dem Syr., der es wohl für den Namen einer Stadt oder eines Landes ansah, womit Kim. u. Abene. übereinstimmen, welche es für eine unbekannte Stadt in Assyrien halten, die übrigen griech. Uebers. Aq., Symm., Theod. sehen es als appell. an. Das letztere ist offenbar das Richtige, denn wäre ירב Name des Königs, so müsste מלך regulär den Artikel haben — Jer. 37, 1. macht keine Ausnahme von dieser Regel, dort gehört מלך nicht zu צדקיהו sondern als accus. zu וימלך — und sodann wissen die assyrischen Königslisten — denn an einen assyrischen König müsste doch hier gedacht werden vgl. 10, 6. — auch nichts von einem König Jareb. Freilich ירב als nom. appell. gefasst darf nicht mit ܪܒܐ „gross, mächtig sein" zusammengestellt werden, so dass מלך ירב etwa המלך הגדול 2. Reg. 18, 19. 28. wäre vgl. J. D. Mich. supplem. p. 1155., eine derartige Wurzel mit dieser Bedeutung findet sich im Hebräischen nicht, auch wäre die Bildung des Wortes ohne Analogie, vielmehr ist es ein durch Vorsatz eines Jod gebildetes nom. von ריב, so dass wir ירב etwa durch „streitbar" wiedergeben können. Die Indetermination dient, wenn sie nicht eine dichterische Eigenthümlichkeit ist, vielleicht zur stärkeren Hervorhebung des Begriffs vgl. zu 3, 1. Die Auffassung Theodorets und Ephraems, die מלך ירב für einen König Egyptens ansehen, ist haltlos vgl. 10, 6. Wer unter den assyrischen Herrschern gemeint ist, lässt sich schwer bestimmen. Schrader hat mit Rücksicht auf 10, 14., wo nach ihm vielleicht auf Salmanasser III. 787—772 Rücksicht genommen ist, an den Nachfolger desselben Asur-dan-ilu 771—754 gedacht, aus chronologischen Gründen halte ich das für unmöglich, vielleicht ist an Tigl. Pil. zu denken, an den Menahem sandte. Die beiden letzten Sätze zeigen die Erfolglosigkeit ihres Unternehmens, והוא ist Umstandssatz zu מלך. גהה ist wie das von ihm abgeleitete nom. גַּהָה Prov. 17, 22. ἅπ. λεγ. Im Syr. entspricht ihm ܓܗܐ effugit, evasit, das ebenso wie hier גהה mit ܡܢ verbunden wird, nur freilich mit dem Unterschied, dass mit Bezug auf die Befreiung von Krankheiten etc. die zu befreiende Person subj. in ܓܗܐ ist und das Uebel, davon sie befreit wird, mit ܡܢ folgt. Wie die meisten alten verss. so haben auch Kim., Ges., Ew. u. A. יִגְהֶה als trans. übersetzt, gegen die Analogie der Dialecte, im Syr. steht in diesem Sinn das Aph. ܐܓܗܐ, dem das äthiop. ገሀጋ = arab. جهجه II. entspricht. Behält man das impf. Qal bei, so wird man dem entsprechend das verb. intrans. fassen müssen: nicht wird von euch die Wunde weichen. Da es aber offenbar ange-

messener ist, hier einen Wechsel des subj. nicht eintreten zu lassen, so liest man vielleicht besser das impf. Hiph.: יַגְהֶה, es hätte dann diese Construction ihre Analogie an Act. 19, 12.: ﭘﻮﺳﻨﺪ ﻣﻮﺳﻰ ﻛﺘﺎﺑﺴﻰ ﻛﻪ ﻧﻮﺷﺘﻪ ﺑﻮﺩ. Es ist möglich, dass der Proph. hier am Schluss zugleich mit auf Juda Rücksicht genommen. Solche Versuche bei Assur Hülfe zu suchen, sind umsonst, weil eben Jahve ihnen das Verderben sendet. v. 12. verglich sich Jahve mit der Motte und dem Wurmfrass, jetzt ist er dem unwiderstehlich alles vor sich niederwerfenden Löwen gleich geworden, das Gericht ist geschärft, weil Israel keine Einsicht in die letzte Ursache seines Verderbens hatte, vielmehr sich selbst belog und darum immer tiefer in die Sünde geräth vgl. 13, 7. Jes. 5, 29. שחל eine poetische Bezeichnung für den Löwen hat mit der Wurzel שחר „schwarz sein" nichts zu thun, wie Boch., Hieroz. I. 717. behauptet, der darunter den schwärzlichen in Syrien lebenden Löwen versteht vgl. Plin. hist. natur. VIII, 17. vielmehr ist die Wurzel שחל ein Schall nachahmendes Wort namentlich zur Bezeichnung rauher Töne, so bezeichnet das entspr. سحل das Schreien des Esels. כפיר (von כפר bedecken) ist der junge mit der Mähne bedeckte zur Vollkraft gelangte Löwe. Wie vor solchen Löwen kein Entrinnen möglich ist, so auch nicht vor Jahve. Absichtlich ist אני wiederholt: Jahve, der allmächtige Gott und nicht ein schwacher Mensch, bringt das Gericht. אטרף wie אשא sind natürlich mit Rücksicht auf ככפיר und כשחל gewählt, das letztere verbum bezieht sich auf das Davontragen der Beute 1. Sam. 17, 34. ואין מציל ein auch wohl mit מידי sehr häufig sich findender Umstandssatz, um die Rettungslosigkeit zu betonen. v. 15. erklärt, was v. 14. im Bilde gesagt war: Jahve will seine Gnadengegenwart ihnen entziehen, bis sie büssen und sein Antlitz suchen. Falsch fasst Hitz. den Zusammenhang dieses v. mit dem vorhergehenden, wenn er schreibt: „wie 11, 8. 9. wandelt sich jetzt sein Sinn: bevor er sie gänzlich verderbe, will er ihnen Frist zur Besserung geben". Gegen diese Fassung spricht der mit unserm v. in engem Zusammenhang stehende v. 6, 1., dort heisst's: „denn er hat zerrissen und wird uns heilen, hat geschlagen und wird uns verbinden", es ist danach das in v. 14. angekündigte אטרף geschehen und grade das bringt sie zur Bitte. Nach Stellen wie Jes. 18, 4 etc., sowie nach der alttestamentlichen Anschauung vom Himmel als dem Wohnsitz Gottes kann nicht zweifelhaft sein, dass er hier unter מקומי zu verstehen ist. Durch אשובה אל מקומי soll der Gedanke ausgedrückt werden, dass Jahve sie hinfort sich selbst überlassen will, der Ausdruck ist synon. mit ψ 10, 1. עמד ברחוק oder dem häufigen העלים פנים, worauf auch unser בקשו פני vgl. ψ 27, 8. führt. אשם ist hier dem ganzen Zusammenhang gemäss nicht sowohl „sich schuldig fühlen" als vielmehr „die Schuld büssen

durch Uebernahme der mit ihr verbundenen Strafe“ vgl. 10, 2. 14, 1. Das über sie hereinbrechende Leiden, das sie kraft des in ihnen lebendigen Gewissens als Strafe empfinden, treibt sie zu Gott zurück und macht das Verlangen nach göttlicher Gnade in ihnen rege. צר ist nach Ew. § 277c. ein intrans. inf., er habe den Art., weil dieser inf. so ausserordentlich häufig gebraucht sei, dass das Bewusstsein davon, dass das Wort inf. ist, verloren gegangen sei. Richtiger nimmt man צר als substantivisch gebrauchtes adj. und להם als dazugehöriges qualificativ, gehört doch צר zu den Wörtern, die sich nicht mit einem snff. verbinden, sondern statt dessen den dat. nach sich haben vgl. ψ 120, 1. Jon. 2, 3. und Hupf. zu ψ 18, 7. Anm. Das Pi. שחר ist natürlich denom. von שחר „das Morgengrauen“ also: „mit Morgengranen ausgehen und suchen“ d. i. „eifrig suchen“. Nach Vorgang der LXX. wollen einige Erklärer schon mit בצר das folgende cap. beginnen, die Worte gehören aber als Abschluss zu v. 15. Nachdem so cap. 5. mit dem Hinweis darauf geschlossen, dass Jahve sich von ihnen zurückziehen wird, bis sie endlich ihn wieder suchen, beginnt nun die nächste 3. Str. cap. 6. im engen Znsammenhange mit cap. 5. damit, ein Bussbekenntniss der Israeliten einzuführen, das aber Jahve, weil ihre Liebe flüchtig wie das Morgengewölk ist, verwirft. Er stellt seiner Forderung der Liebe und Gotteserkenntniss ihr Verhalten gegenüber: Bundbrüchigkeit und Mord, Hurerei und Befleckung hat er in Ephraim gesehen und auch Juda ist von dem Verderben nicht frei

v. 1—3. Das Bussbekenntniss. Diese vv. gehören ohne Zweifel eng zu cap. 5., dafür entscheiden ausser dem sachlichen Zusammenhang auch die hier sich darbietenden Parallelen mit den vorhergehenden vv. vgl אלך אשובה 5, 15. לכו ונשובה 6, 1. אני אני אטרף 5, 14. הוא טרף 6, 1. Mit לכו ונשובה fordern die einzelnen vom Gottes-Gericht Getroffenen sich auf, zu Jahve zurückzukehren, so schon die LXX., die gradezu ein *λέγοντες* einschieben, ähnlich Rasehi und die Meisten. Nur Koil betrachtet diese Worte als Aufforderung des Proph. an die Israeliten zugleich mit der Verheissung, dass Jahve sein geschlagenes Volk wieder aufrichten und mit seiner Gnade neu beleben werde. Dies soll einfacher und der durch rasche Uebergänge sich charakterisirenden Sprache Hoseas angemessener sein als jene erste Auffassung. Aber ohne Zweifel wird jene durch den Zusammenhang mit cap. 5. gefordert. Vorher hatte Jahve daranf hingewiesen, dass er Israel dem Löwen gleich zerreissen und sich völlig von ihnen zurückziehen werde, bis sie ihn suchen werden; folgt nun die Mahnung: Kommt und lasst uns zurückkehren zu Jahve, denn er hat zerrissen und wird uns heilen, so ist klar, dass hier nicht der Proph. sondern nur die Israeliten, welche jetzt von dem cap. 5. gedrohten Gericht betroffen sind, als re-

dend anzusehen sind. Auch würde ja 6, 3 als Schluss zu der so ornste Gerichtsdrohungen enthaltenden Rede kaum geeignet sein, nach Worten, wio sie 5, 14. 15. bieten, erwartet man so schnell eine Verheissung nicht. — Ein Hauptverderben Israels bestand bisher darin, dass sie im Glück sich den Götzen zuwandten und dass sie im Unglück bei Menschen statt bei Jahve Hilfe suchten, jetzt wollen sie Jahve um Heilung bitten. In der Begründung hebt der Proph. absichtlich das subj. durch הוא heraus, jetzt erkennen sie, dass Jahves Gerichte über sie gekommen sind, drum wenden sie sich jetzt auch an ihn nicht an Menschen vgl. 5, 13. Natürlich liegt in den Begründungssätzen, in denen die verba coordinirt sind, der Nachdruck auf ירפאנו und יחשבנו. LXX. und Hier. übers. יך falsch als fut., es steht für ויך im Sinne eines praet., nach dichterischer Eigenthümlichkeit ist Waw consec. abgeworfen vgl. ψ 18, 12. u. 2. Sam. 22, 12. Nach kurzer Zeit, fährt v. 2. fort, wird Jahve sie wieder herstellen. חיה*) findet sich in doppelter Bedeutung: sowohl vom Wiedergenesen des Kranken vgl. Jos. 5, 8. 2. Reg. 8, 9. 20, 7. als auch vom Wiederaufleben des schon Todten Deut. 32, 39. 1. Sam. 2, 6., ja selbst von leblosen Dingen wird dies verb. bisweilen gebraucht 1. Chron. 11, 8. Neh. 3, 34. Da vorher nur immer von Krankheit und Wunde, nicht aber vom Tode die Rede war, so kommt hier jene erste Bedeutung in Betracht. Synonym mit חַיָּה ist הֲקִימֵם, auch קים steht wie חיה sowohl vom Wiederaufstehen des durch Krankheit ψ 41, 9. wie des durch den Tod Niedergeworfnen Jj. 14, 12. ψ 88, 11. Jes. 26, 14., mit Rücksicht auf diese Stellen haben wir auch nicht nöthig ein רגליו vgl. 2. Reg. 13, 21. zu ergänzen. Mit מימים und ביום השלישי weist der Proph. auf die Kürze der Zeit, innerhalb deren ihnen Jahve zur Genesung verhelfen wird: wie Am. 1, 3. Jj. 5, 19. Prov. 6, 16. 30, 15. 18., die Zahlen 3 u. 4 resp. 6 u. 7, so sind hier 2 u. 3 mit einander verbunden, die letzte Zahl bezeichnet das Aeusserste, auf das man rechnen kann. Der letzte Satz ונחיה לפניו giebt den Zweck der Wiederbelebung an: „dass wir vor ihm d. h. unter seiner schützenden Obhut leben" vgl. Gen. 17, 18. Num. 18, 19. Jes. 53, 2. Die älteren jüdischen und christlichen Erklärungen unsrer Stelle bieten nur noch ein geschichtliches Interesse. Die Rabb. sehen meist die drei Tage als drei Perioden an und zwar die der egyptischen, babylonischen und noch jetzt fortdauernden Gefangenschaft, Raschi findet hier die drei Perioden des salomonischen, des serubabelischen und des durch den Messias zu erbauenden neuen Tempels. Nicht besser sind die Auffassungen vieler Kvv., die in den 3 Tagen die Zeit unter Adam als die des Gesetzes und der Knecht-

*) cod. babylon., cod. Petrop. vom Jahre 1010, compl. Text u. A. bieten יְחַיֵּנוּ.

schaft, die Zeit unter Christus als die des Evangeliums nnd der Gnade und endlich die Zeit der allgemeinen Auferstehung sahen. Hier. wieder fand hier die dreimalige Erscheinung Christi, der Erniedrigung im Fleisch, der Verherrlichung in der Auferstehung und der letzten Wiedererscheinung zum Gericht. Theod. und nach ihm Lnther und die luther. Theologen vgl. Calovii biblia illustr. zu u. St. benutzten die Stelle als eine Weissagung auf die nach dreitägiger Grabesruhe erfolgte Anferstehung Christi. Alle diese Auffassungen sind als willkürlich längst erkannt und dürften keinen Vertreter mehr finden, bedenklich bleibt es nur, dass Umbreits Phantasie noch in unsrer Zeit ähnliche Früchte gezeitigt. Zunächst sei hier allerdings, wie er zugiebt, von dem israelitischen Volk die Rede, aber dem Zusammenhange gemäss nicht blos von seiner irdisch-politischen Wiederherstellnng sondern auch von seiner geistig sittlichen Auferstehung zu einem neuen Leben in Gott. „Verbinden wir aber diese hier in der Allgemeinheit ansgesprochne Hoffnnng mit der besondern auf einen dereinstigen Mittler und Erlöser, so haben wir ohne Zweifel mit dem Ap. die volle Berechtigung, in unsrer Stelle die verhüllte aber nur im N. T. enthüllte Wahrheit zu finden, dass das *κατὰ πνεῦμα* wahre Israel mit Christus aus dem Tode der Sünde zur Versöhnung mit Gott sich dereinst wieder erheben werde."!!! Nach unsrer oben gegebenen Auffassung dieser vv. wird es auch einleuchtend sein, wie unzutreffend Hitz's Hinweis auf die *ἀναβίωσις* der Magier und die Entrückung der Seele zum Himmel am dritten Tage nach Zoroaster ist, das sind Anschauungen, die mit unsrer Stelle nichts gemein haben. Auch davon kann keine Rede sein, dass wir den besondern Zug „des dritten Tages", weil Sôma im Sanskr. den Mond, als Zendwort Haoma den Lebensbaum, auf griechisch den Leib bezeichnet, auf den Umstand zurückführen, dass der Mond nach zwei Tagen wieder auflebt, indem die Sichel am dritten Tage nach dem (eigentlichen) Neumonde zuerst sichtbar wird (Hitz.). So wenig in jenen oben angeführten Stellen besondre Gründe obwalteten, wesswegen die Verfasser grade die Zahlen 4 u. 5. resp. 6 u. 7. wählten, so wenig hier bei 2 u. 3, sie dienen lediglich dazu, einen möglichst kurzen Zeitraum zu bezeichnen. Mit v. 3. wird v. 1., der durch v. 2. unterbrochen war, fortgesetzt, die verba sind also als cohortative, mit denen sie ein Gelübde ablegen, anzusehen, weniger gut machen Ew. u. Ges. Lehrgeb. p. 771. diesen v. 3. abhängig von יקימנו v. 2., so dass also ונדעה etc. dem ונחיה parallel sind, was grammatisch allerdings keine Bedenkon hat. ידע ist nicht jedes Mal in verschiedener Bedeutung zu nehmen, und zwar das erste Mal „acht haben, aufmerken" (Sims.), sondern es ist beidemal „erkennen" und zwar ist obj. zu נדעה nicht ein zu ergänzendes זאת, sondern das nachfolgende את יהוה. Dadurch entsteht keine Tautologie mit dem Folgenden, sondern in כרדמה etc.

lässt Hosea die ganze Oberflächlichkeit dieser Busse durchblicken: schon mit dem Streben glauben sie genug gethan zu haben. Freilich dient רדף mit dem inf. sonst dazu, den Eifer auszudrücken, mit dem man sich einer Sache hingiebt vgl. Deut. 16, 20. Jes. 51, 1. ψ 34, 15. Prov. 21, 21., aber nach dem ganzen Context kann hier mit נרדפה nicht eine Verstärkung, sondern nur eine Abschwächung des Bussbekenntnisses beabsichtigt sein. Grade Jahve wollen sie erkennen, denn der Mangel der Gotteserkenntniss ist die Wurzel des ganzen Verderbens und die letzte Ursache ihrer Verwerfung vgl. 4, 1. 6. Den folgenden Satz nimmt man am besten in enger Beziehung zu את יהוה vgl. Ew. 284b. מוצאו von Gott wohl mit Rücksicht auf 5, 15. gewählt: er hat sich an seinen Ort zurückgezogen, um sie dem Gericht zu überlassen, nun tritt er wieder hervor um helfend einzugreifen, vielleicht erklärt sich der Ausdruck aber auch aus dem gebrauchten Bilde, wie für das Aufgehen der Sonne so war wohl auch für das des Morgengrauens יצא term. vgl. Gen. 19, 23. ψ 19, 7. Dass שחר hier statt der Sonne wegen des sofort erwähnten Regens gewählt ist, weil es, wenn der Himmel am Morgen sich röthet, am Tage regnet (Hitz.), halte ich für unrichtig. Einmal ist שחר nicht eigentlich die Morgenröthe, sondern das Morgengrauen, sodann aber weist ja dieser Satz hier doch, wie Hitz. selbst betont, darauf hin, wie das Hervortreten von שחר sich mit Naturnothwendigkeit täglich vollzieht, soll das nun nach Hitz.'s Canon täglich Regen verkündigen? Der Grund für die Wahl von שחר liegt darin, dass Hosea sich die Zeit, da Jahve sich von ihnen zurückgezogen, als Nacht denkt, folgerecht vergleicht er drum den Anbruch der neuen Zeit mit dem Hervortreten von שחר. Die verba 3b. sind entweder von נרדפה נדעה 3a. abhängig: wir wollen Jahve erkennen, damit er dem Regen gleichkomme, oder sie setzen, wenn כשחר וגו׳ selbständig gefasst wird, diesen Satz fort, so Buns., Umbr., W. etc. גשם der Gussregen im Unterschied von מטר vgl. 1. Reg. 18, 45. etc. מלקוש der Spätregen von Mitte März bis Mitte April, der für das Ausreifen des Getreides kurz vor der Erndte von der grössten Bedeutung ist. יורה kann impf. hiph. sein, so Rosenm., Hitz., Fürst etc. oder part. Qal, welche Form freilich öfter dazu dient den Frühregen zu bezeichnen vgl. Deut. 11, 14. Jer. 5, 24. Das impf. יבוא dient zum Ausdruck der Dauer und לנו ist dat. comm. Schwierig ist die bisher nicht erörterte Frage, wie diese vv. 6, 1–3. sich an cap. 5. anschliessen und wie ein Zusammenhang mit cap. 6, 4 ff. herzustellen ist, da diese vv. keinenfalls als Anfang einer völlig neuen Rede zu betrachten sind vgl. Zeitschr. für Protestant. u. Kirche 1854. p. 107. Ew., Buns., de W. u. A. sehen diese vv. 6, 1—3. als Worte scheinbarer Reue an, schon die Farbe ihrer Bitte verrathe wenig wahre Reue, da sie ihm blos, weil er die Wunden schlug, deren Heilung in kürzester Frist

zumuthen mit dem fast spöttelnden Schluss, sie wollten dann erkennen oder blos streben zu erkennen, dass Jahve sei wie die Morgenröthe, deren Aufgang fest und sicher ist. Aber solche halben in der Verlegenheit des Augenblicks eingegebenen Versprechungen genügen Jahve nicht, v. 4 ff., weil die darin versprochene Liebe vergänglich ist wie das Morgengewölk. Lässt sich auch, wie schon oben bemerkt, über die Auffassung von נרדפה לדעת streiten, so wird man doch zugeben müssen, dass sich so ein trefflicher Zusammenhang mit cap. 5. u. 6, 4 ff. ergiebt. Geben die vv. 6, 1—3., wie Sims., W. u. A. behaupten, das Bekenntniss derer, die sich aufrichtig bekehrt haben und das der Proph. vorausschaut, dann sieht man nicht ein, wie der Proph. mit einer Klage über die Unbeständigkeit ihrer Liebe fortfahren kann, die vv. 4 ff. schliessen sich wohl an 5, 15. nicht aber an 6, 3. Unrichtig ist es auch, wenn Sims. gegen Ew. behauptet, dass der Entschluss 6, 1. nur als Ausdruck einer vollgültigen Sinnesänderung gelten könne, zu welcher Israel erst nach grösseren Leiden gelangen werde. Allerdings setzt der Entschluss v. 1. die in etwa wiedererwachte Liebe zu Jahve voraus, diese gesteht der Proph. ihnen ja auch zu, nur darüber klagt er v. 4., dass diese Liebe unbeständig sei. Wer 6, 1—3. genau betrachtet, wird das jedenfalls zugeben müssen, dass einerseits mehr das Leiden als die Erkenntniss ihrer Sünde sie zu Jahve zurückgetrieben hat, und dass es andrerseits bei einem Volke, das so Jahre lang seinem Gott den Rücken gekehrt und ihn mit Wort und That verlougnet hat, psychologisch schwer verständlich und mit ernster Busse kaum vereinbar ist, wenn sie mit solcher Sicherheit auf die Wiederaufnahme seitens Jahves und zwar in der allerkürzesten Frist rechnen, wenn sie meinen, dass seine Gnade mit Naturnothwendigkeit sich ihnen wiederzukehren müsse. Wir fassen diese vv. demnach als ein Bekenntniss des nur aus Furcht zur Reue kommenden und sich auf Gottes Güte leichtsinnig verlassenden Geschlechts, bei solcher Art der Reue, bei solcher Unbeständigkeit ihrer Liebe müssen v. 4 ff. sofort auf neue Gerichte weisen. Vorfehlt ist die von Luth. und älteren Exegeten vertretene Erklärung, nach der v. 4. eine Verheissung enthält. sie nehmen עשה im Sinne von „wohlthun", das suff. in חסדכם obj. und den Thau als Bild der Erquickung. Diese Auslegung wird schon an den letzten Worten des v. כטל נשכים zu Schanden, הלך ist „gehen" = „verschwinden" und wie 13, 3. mit absoluter Sicherheit zeigt, ist in כטל משכים הלך die Flüchtigkeit das tert. comp., es kann חסד demnach nicht die Liebe Gottes sein und zudem würde, die Richtigkeit jener Erklärung vorausgesetzt, sich auch kein Zusammenhang zwischen v. 4. u. 5. ergeben, wie denn in der That die Vertheidiger jener Meinung die Rede mit v. 4. abschliessen. Die Vorstellung, die unserm v. zu Grunde liegt, ist vielmehr die, dass Jahve bei sich

selbst beräth, was er bei solcher Unbeständigkeit der Liebe Ephraim und Juda noch thun soll, schon hat er so manches versucht, ohne einen Erfolg erreicht zu haben. וחסדכם וגו׳ ist Znstandssatz und begründet die Nothwendigkeit einer solchen Ueberlegung. חסד ist hier dem Znsammenhang entsprechend von der Liebe zu Gott zu verstehen. כענן בקר ist wie כטל משכים הלך Bild der Flüchtigkeit, über die Constr. von משכים הלך vgl. Ew. 285c. Eben darum weil Israels Liebe so flüchtig nnd vergänglich ist, hört Jahve nicht auf v. 5. dnrch die Proph. seine Gerichte zu verkündigen nnd solche Worte der Proph. sind nie ohne thatsächliche Wirkung. חצב „hauen, behauen" steht sowohl vom Behauen der Steine als auch des Holzes nnd zwar mittelst der Axt Jes. 10, 15. Wie man das nngefügige Holz dadnrch, dass man es behaut, für bestimmte Zwecke tanglich macht, so bebaut anch Jahve durch die Proph., die Verkündiger der göttlichen Gerichte, das nnbussfertige Israel, damit sie nicht vergängliche sondern bleibende Liebe haben. Hitz. u. A. nach dem Vorgang von LXX., Syr., Arab., sehen freilich בנביאים als obj. zu חצבתי an: *διὰ τοῦτο ἀπεθέριζα τοὺς προφήτας ὑμῶν*, „ich habe dreingeschlagen nnter die Propheten" (Hitz.), dem entsprechend beziehen sie das suff. in הרגתים anch anf נביאים und חצב mit ב erklären sie nach בער פרץ, mit folgendem ב vgl. 2. Reg. 10, 32. Sakh. 11, 1. Jes. 9, 17. Aber bei dieser Auffassnng müssen נביאים als falsche Propheten gefasst werden, was so ohne nähere Bestimmnng immer bedenklich ist und vollends hier bei dem parallelen באמרי פי unmöglich wird, es muss daher ב bei חצב instrum. genommen werden. Stärker noch drückt das zweite Glied die Strafe ans. Die Worte des göttlichen Mundes, weil das Gericht verkündigend, haben in sich eine vernichtende nnd tödtende Kraft vgl. Jes. 11, 4. Von besondrer Schwierigkeit sind bei der jetzigen Lesart die Worte am Schlnss des v.: ומשפטיך אור יצא, diese werden von Bnxt., Rosenm., Maur., Umbr. übers.: „und deine Gerichte sind wie ein aufgehendes Licht" oder „werden als Licht aufgehen". Aber dabei ist schon die Anrede auffallend, während vorher und nachher von Israel in der 3. pers. nnd zwar des plur. die Rede ist; nicht minder bedenklich ist, dass das suff. in objectivem Sinn genommen werden mnss: „deine d. i. die über dich verhängten Gerichte", dass vor אור das כ compar. fehlt und dass der plnr. משפטיך das praed. im sing. nach sich hat. Nehmen wir dazn, dass schon die sämmtlichen alten Uebersetznngen mit Ansnahme der Vulg. — obgleich auch diese in alten mss. jndicium menm haben soll vgl. Kennicott dissert. gener. in V. T. ed Bruns. p. 55., der cod. Amiat. hat jndicinm tunm — משפטי כאור gelesen haben — die gegentheilige Behauptung Bnxtorfs anticrit p. 741. ist grundlos —, so werden wir kein Bedenken tragen, dieser Consonantenabtheilung den Vorzng zu geben, bei ihr verschwin-

den alle eben geltend gemachten Schwierigkeiten, es ist demnach zu erklären: „nnd mein Gericht wird wie das Licht aufgehen“. Mit כאור spielt der Proph. wohl auf v. 3. an: dort hatten sie gesagt, Jahve werde so sicher wie das Morgenroth erscheinen nnd sie heilen, hier antwortet der Proph. ihnen: ja wie das Sonnenlicht so deutlich, so für alle erkennbar wird nicht etwa Jahves Hilfe sondern sein Gericht kommen vgl. ψ 37, 6. Jes. 62, 1. Vorher hatte der Proph. perff. gebraucht zur Bezeichnung dessen, was Jahve gethan hat und noch thnt, hier erscheint das impf. um anzndeuten, was er noch ferner zu thnn Willens ist, es ist also völlig nnrichtig, wenn Hitz. meint, man müsse יֵצֵא oder gar וַיֵּצֵא lesen. Solche Gerichte müssen kommen, weil Jahve an Liebe Wohlgefallen hat, er sich also nicht mit ihren Opfern zufrieden geben kann, die nichts als änssere Handlnngen ohne die Herzenshingabe, die ihnen die Weihe giebt, sind חסד kann hier von der Liebe gegen den Nächsten verstanden werden, die folgenden vv. weisen dann daranf hin, wie sie grade das Gegentheil von solcher Barmherzigkeit übten. Das parallele דעת אלהים aber, ebenso זבח nnd עלות, die sich ebenfalls auf das Verhältniss Gottes znm Menschen beziehen, machen es immerhin möglich חסד anch hier wie oben v. 4. von der Liebe zn Gott zu verstehen. Wichtig für die Anschaunng des Proph. ist v. 6b., er zeigt, dass Hosea nicht die Opfer schlechthin verwirft, sie sind ihm nur neben חסד nnd דעת אלהים von nntergeordneter Bedentung, ja sie haben ohne jene überhaupt keinen Werth vgl. Jes. 1, 11 ff. Mikh. 6, 8. ψ 40, 7 ff. 50, 8 ff. Im Gegensatz aber zu dieser Grnndforderung Jahves v. 6. bewegt sich das gesammte Verhalten der Israeliten v. 7—10. Das Waw im Beginn von v. 7. ist also advers. nnd es geben diese vv. vereint mit v. 6. die Begründung von v. 5. המה bezieht sich auf dieselben, die obj. in חצבתי und הרגתי v. 5. waren, also auf die Israeliten, während anf die Einwohner des Südreichs erst v. 11. Rücksicht nimmt. Hitz.'s Anffassnng, der המה von den Proph. versteht, ist demnach hinfällig, aber auch Sims.'s Erklärung, der nnsern v. auf die Priester deutet, ist unhaltbar, denn einmal unterbräche ja, die Richtigkeit dieser Meinung vorausgesetzt, v. 8. den Zusammenhang, weshalb anch Sims. behauptet, v. 8. enthalte gar keinen vollständigen Satz, sondern nur eine Anrede, eine auch von Sims.'s Standpnnkt unmögliche Erklärung von v. 8., sodann treten in diesem ganzen cap. die Priester nicht derartig hervor, dass man המה v. 7. anf sie beziehen könnte, ja v. 4—6. ist überhaupt nicht von ihnen die Rede. Fraglich ist die Erklärung von 7a.: die Einen (Umbr., Hitz., Keil, Del., W. n. A.) übersetzen: „sie aber haben wie Adam den Bnnd übertreten“, die andern wie Sims.: „sie aber haben nach Menschenart den Bund übertreten“. Jene erste Auffassung ist schon darum bedenklich, weil im A. T. sonst nirgend von einem zwischen Gott

und Adam bestehenden Bunde die Rede ist, gegen beide spricht aber der Umstand, dass, wäre hier wirklich von einem zwischen Gott nnd Israel bestehenden Bunde die Rede, ברית nicht indeterminirt sein könnte. Es muss demnach כאדם prädikativisch zu המה gefasst werden und עברו ist dann Relativsatz zu כאדם vgl. Jj. 31, 33. ψ 82, 7.: „sie aber sind wie Menschen, welche einen Bund übertreten" d. h. bundbrüchig, treulos, so schon Kimchi. Ist das aber der Sinn, so sind die Conjecturen von J. D. Mich כְּאָלָם nnd von Pfeiffer בְּאַדָמָה überflüssig, jene scheitert schon daran, dass der Name für Edom stets plene geschrieben wird und dass zudem das A. T. von einem zwischen Edom und Israel bestehenden Bund nichts weiss, diese setzt zu ihrem Verständniss einen wohl im Targ. aber nicht in diesem Text sich findenden Gedanken voraus. 7b. fügt sofort das tert. comp. hinzu: treulos sind und waren sie. Hitz. u. A. nach dem Vorgang von Cyr. verstehen שם von der Zeit: damals, nämlich als sie den Bnnd übertraten, waren sie treulos, aber diese Erklärung macht einmal die von uns als unhaltbar zurückgewiesene Auffassung von 7a. nöthig nnd sodann gewinnt man dabei auch eine nichtssagende Tautologie mit 7a. Hier wird die locale Fassung von שם auch durch v. 8. 9. gestützt, die auf damals hervortretende Oertlichkeiten weisen. Worauf freilich sich שם bezieht, wird sich bei unsrer dürftigen Kenntniss der damaligen Zeitgeschichte nicht bestimmen lassen. v. 8. 9. belegen nun den v. 7. allgemein hingestellten Gedanken mit Beispielen Gilead kommt im A. T. in verschiedener Bedeutung vor. Im weitesten Sinn ist es Bezeichnung des Ostjordanlandes, soweit Israeliten es bewohnten, d. h. vom Hermon bis znm Arnon; im engeren Sinn bezeichnet es die Gegend südlich vom Hieromax bis znm Arnon, welches Land durch den Jabbok, den hentigen Wadi Zerqa, in zwei Hälften getheilt wird Jos. 12, 2., nirgend ist aber gradezu wie hier von Gilead als einer Stadt die Rede. Desshalb suchen viele Exegeten anch hier diesen Sinn zu beseitigen. So nehmen Dathe u. Kuin. גלעד als voraufgestellten cas. abs. und קריית per synekdochen für den plur.: Gileaditidem quod attinet urbes ejus etc., diese Erklärung scheitert an קריית, das in diesem Fall ein snff. nicht entbehren könnte. J. D. Mich. (snppl. p. 2203.) nnd Keil suchen die Schwierigkeit dadnrch zu heben, dass sie Gilead nur im uneigentlichen Sinn קריית nennen lassen: „Eine Stadt von Uebelthätern nennt Hosea Gilead als einen Sammelplatz der Bösen, um den Gedanken auszudrücken, dass das ganze Land von Uebelthätern so angefüllt sei wie eine Stadt von Menschen" (Keil), ähnlich auch Winer, aber auch diese Erklärung ist ein Nothbehelf, es fehlt jede Analogie für diesen Gebrauch von קריית, zudem ist der ganze Gedanke: „Gilead sei von Uebelthätern angefüllt wie eine Stadt von Menschen" so geschmacklos, dass wir ohne Noth ihn dem Hosea nicht aufbürden wollen. Es

bleibt bei dem Wortlaut unsrer Stelle nichts übrig als zuzugeben, dass es eine Stadt dieses Namens gab, dafür spricht auch Jud. 10, 17., wenn es dort heisst: „die Ammoniter lagerten sich in Gilead und die Israeliten versammelten sich und lagerten sich in Mizpa", so wird man zugeben müssen, dass diese Gegenüberstellung von Gilead und Mizpa, einer Stadt in dem Lande Gilead, nur erklärlich wird, wenn der Verf. eben eine Stadt Gilead vor Augen hat, die gewöhnliche Auffassung der Stelle: „die Ammoniter lagerten sich in Gilead d. h. dem von ihnen besetzten Theile Gileads (wo denn sonst?) und die Kinder Israel in Mispa in Gilead" setzt eine kaum denkbare Ungeschicktheit im Ausdruck voraus vgl. Bertheau zu Jud. 10, 17. und Dillmann zu Gen. 31, 54. Dass sonst Gilead nicht ausdrücklich als Stadt erwähnt und auch ihre Lage nie näher bestimmt wird, kann unmöglich eine entscheidende Instanz gegen die durch unsre Stelle gebotne Auffassung sein. Verstehen wir aber Jud. 10, 17. richtig, so ist freilich damit die von Ew. vertretene Combination von Gilead und Mizpa in Gilead ausgeschlossen. Bestimmtes lässt sich bei dem Mangel sonstiger Nachrichten über die Lage der Stadt und ihre Identität mit andern uns bekannten Städten nicht vermuthen. Freilich erwähnt Eusebius eine Stadt Gilead vgl. onom. edid. de Lagarde p. 241.: *ἔτι δὲ καὶ Γαλαὰδ πόλις ὁμώνυμος τῷ Λιβάνῳ τῷ ὄρει, ἐν αὐτῷ κειμένη, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀμορραίου Γαλαὰδ υἱὸς Μαχὶρ υἱοῦ Μανασσῆ*, ähnlich Cyrill: *πόλις δὲ αὕτη μία τῶν Ἰορδάνου ναμάτων ἐπέκεινα, ἡ καὶ ἐκνεμηθεῖσα τοῖς λευίταις κατὰ τὸν Μωσέως νόμιον, ἦν οὖν ἱερέων καὶ λευιτῶν πόλις*, aber es ist die Vermuthung nicht ausgeschlossen, dass diese Angaben nur auf Combinationen auf Grund unsrer Stelle beruhen, auch die Nachricht von Burkhardt Reisen II. p. 599 ff., dass er auf zwei einander gegenüberliegenden Bergen zwei Ruinen Djelâd und Djelaud gefunden, ist kein sicherer Beweis für das einstige Vorhandensein einer Stadt Gilead an einer dieser Stellen, denn über das Alter dieser Ruinen wissen wir nichts Bestimmtes. Die letzten Worte עקבה מדם bringen eine nähere Bestimmung zu קריות. Hier., Raschi, Kim. u. A. nehmen עקבה als fem. zu עקב listig, so erklärt Kim.: שהיו עוקבים להרוג נפשות כלומר מערימין, ähnl. Raschi, dagegen hat schon Rosenm. מן geltend gemacht, diese Erklärung fordert vielmehr לדם. Hitz. denkt an עָקֹב höckericht, hügelig Jes. 40, 9., er übersetzt „hügelig, gehügelt von Blut" d. h. aufgethürmt von Blut, der Ausdruck sei wohl gewählt, weil Gilead auf einem Berge lag. Aber mit einem עָקֹב „hügelig" konnte nimmer ein מִדָּם verbunden werden, es bleibt nur übrig עָקֹב als denom. von עֵקֶב vgl. ψ 77, 20. anzusehen: „bespurt vom Blut her". Was die historische Beziehung unsers v. betrifft, so hat Hier. an die Blutthaten Jehus gedacht, aber diese fielen in Jizre'el und Samarien vor 2. Reg. 9. 10. Hitz. andrerseits denkt an die Er-

mordnng des Sakharja durch Sallum oder ein damit in Zusammenhang stehendes Blutbad, wahrscheinlich sei Sallnm zu dieser Ermordnng durch die Proph. veranlasst worden nnd das sei es, was v. 6. gerügt werde, Sakharja wurde gleichsam geopfert vgl. זבח v. 6. Aber diese ganze Anschauung bernht auf der falschen Erklärung von שלום בן יבש 2. Reg. 15, 10.: Sallnm soll ein Bürger von יבש und dies יבש eben Gilead sein. Weder ist יבש hier Name einer Stadt — sondern wie bei den übrigen Usurpatoren Name des Vaters —, noch kann die Tödtnng des Sakharja זבח genannt und so v. 6. mit der Ermordung desselben in Beziehung gesetzt werden. Am richtigsten wird es sein, wenn wir anch hier betreffs der dem Proph. vorschwebenden Verhältnisse ein non liquet offen eingestehen. v. 9. weist darauf hin, wie die Priester sich ganz besonders in solchem Frevel hervorthun, wie sie, die Gotteserkenntniss pflegen und Barmherzigkeit üben sollen, zu einer Rotte von Räubern und Mördern geworden vgl. 4, 6 ff. Sikhem gehört nach Jos. 20, 7. 21, 21. zu den Leviten- und Asylstädten, sie lag auf dem Gebirge Ephraim zwischen den beiden Bergen ʿEbal und Garizim, das heutige Nablûs. Hitz. behauptet דרך sei stat. constr. und von ihm sei שכמה, das durch ה— eine gewisse Selbständigkeit habe, getrennt, aber zur Annahme einer solchen Constr. liegt kein Grund vor, zumal sie ohne Analogie ist, vielmehr ist דרך acc. loci. חָבְי ist unregelmässige Schreibart für חֲבֹה und dies selbst inf. Pi. statt des regnlären חֲבוֹת vgl. הֲיָה Hez. 21, 15. עֲנֹה Ex. 22, 22. etc. Kenn., Abene. und nach ihnen W. etc. sehen גדודים als subj. nnd איש als obj. zu חָבְי an, aber in diesem Falle erwartete man die umgekehrte Wortstellung, namentlich hier, wo sich dadnrch leicht der Irrthum, איש mit גדודים zu verbinden, unmöglich machen liess. Bei der jetzigen Stellung wird diese letzte Verbindung immer das Nächstliegendste sein, natürlich wird man איש als coll. fassen: „wie Leute einer Streifschaar lanern" das obj. konnte leicht fehlen, so Ew., Hitz., Sims., Keil u. A. Die alten Uebers. haben die Stelle missverstanden, haben sie anch denselben Consonantentext, so vocalisirten sie doch anders vgl. LXX. *ἡ ἰσχύς σου ἀνδρὸς πειρατοῦ* Hier. qnasi fances viri latronis. Offenbar entspricht nnn dem כחכי איש גדודים nicht חבר כהנים: wie da harrt eine Streifschaar, ist eine Sippe von Priestern (W.), was sachlich wie sprachlich nicht ohne Bedenken ist, sondern: חבר כהנים דרך ירצחו שכמה. חבר „Verbindung, Genossenschaft", hat hier wohl einen verächtlichen Nebenbegriff: „Bande". Solch Unternehmen der Priester ist um so frevelhafter, als das Gesetz befahl, den zu den Asylstätten führenden Weg in gutem Zustand zu erhalten und sie alles daran setzen mussten, die den Asylstätten gegebenen Privilegien aufrecht zu erhalten vgl. Deut. 19, 1 ff. Der Schlnss des v. ist nicht begründend zu fassen, denn der vorhergehende Satz bedarf einer solchen Be-

gründung nicht, vielmehr dient כי zur steigernden Versicherung, entsprechend unserm: „ja“. זמה im Sinn von Lev. 18, 17. 19, 29. etc. vom Laster der unnatürlichen Unzucht zu verstehen (Keil u. A.) ist unnöthig, es ist allgemein zu lassen: „Frevel“, „böser Anschlag“. Auch hier können wir über den historischen Hintergrund nichts Bestimmtes sagen. Hier., der das von seinem hebräischen Lehrer erfahren haben will, versteht den v. von den Priestern von Bethel, die den durch Sikhem nach Jerusalem ziehenden Festpilgern auflauerten und sie zwangen, die goldnen Kälber statt den wahren Gott in Jerusalem anzubeten vgl. Sanh. 102a. Diese Meinung scheitert schon an der ganz unbegründeten Annahme, dass überhaupt zu dieser Zeit aus dem Nordreich Festpilger nach Jerusalem wallfahrteten. Ew. vermuthet, dass viele Priester die Fliehenden unterwegs mordeten, bevor sie noch das Asyl betreten konnten, „etwa auf Befehl eines solchen unschuldigen Flüchtlingen übel wollenden Grossen ihrer Partei; und so versahen Priester die Stelle der Schergen!“ ähnlich auch Hitz., während nach Keil der Weg nach Sikhem genannt ist als eine Stätte von Mord und Blutthaten, weil durch diese Stadt die Strasse von der Hauptstadt Samaria und überhaupt aus dem Norden des Reiches nach Bethel, der Hauptcultusstätte des Nordreichs, führte. Diesen Weg zogen die zu den Festen Wallfahrenden grösstentheils und ihnen scheinen die aus der Hefe des Volks genommenen Priester aufgelauert zu haben, um sie zu berauben und im Fall der Gegenwehr zu ermorden. v. 10. fasst alles Vorhergehende zusammen, selbstverständlich ist, wie immer vorher, Jahve auch hier subj. in ראיתי und dies perf. bezeichnet das aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart fortdauernde: ich sah und sehe noch שעריריה oder wie das Qeri liest שערוריה ist res horrenda, stupenda, eine Bildung von שער = שער horruit, es ist eine Bezeichnung der Entsetzen erregenden Frevel. שם geht auf בית ישראל; dass der Proph., als er diese Worte schrieb, nicht in Nord-Israel gelebt, folgt aus שם nicht sicher, im Munde Jahves ist's völlig verständlich. זנות וג׳ nimmt man am besten nicht als erklärende Apposition zu שערוריה, sondern als selbständigen Satz, entsprechend dem נטמא ישראל, und zwar ist זנות im weitesten Sinn zu fassen: Unreinheit in sittlicher und religiöser Beziehung. Nicht nur Ephraim ist also gesunken, auch mit Juda ist es nicht anders v. 11. Schon die alten Uebersetzungen haben unsern v. namentlich die Constr. des ersten Gliedes nicht verstanden. Subj. in שת kann nicht Jahve sein, nach dem Schluss des v. ist er hier der Redende, der von sich in der 1. pers. spricht. Auch Juda kann nicht subj. sein (Drus., Rosenm.), dann wäre in לך ja Ephraim angeredet und die sich so ergebende Auffassung passte hier nicht in den Zusammenhang, auch ist nicht einzusehen, in wiefern Juda das an Ephraim gethan haben soll, was der Proph. hier aussagt. Es bleibt demnach

nur die Möglichkeit, entweder Ephraim zum subj. zu nehmen oder anzunehmen, dass das verb. impers. gebraucht ist: irgend ein Setzender d. h. man hat gesetzt, in jedem Fall ist dann in לך Juda angeredet und גם יהודה als absolut voraufgestellt anzusehen. קציר ist Jo. 4, 13. Jer. 51, 33. als bildliche Bezeichnung der kommenden Strafe gebraucht, ebenso verwendet unser Proph. 8, 7. 10, 13. das verb. קצר, in diesem Sinn fassen es daher auch hier die meisten Exegeten: Auch dir Juda hat es oder man eine Erndte bereitet. Freilich dürfen wir dann nicht mit W. irgend eine Juda feindliche Macht, welche die Sünden und Frevel Judas züchtigen wird, zum logischen subj. machen, dabei kommt גם nicht zu seinem Rechte, vielmehr ist, wie man auch שת fasse, jedenfalls Ephraim logisches subj., wie Hitz. richtig betont: Auch dir Juda nicht blos sich selbst hat es eine Erndte bereitet, indem es nämlich Juda in seine Sünde gezogen hat und somit die letzte Ursache von dessen Strafe war vgl. 5, 5. 14. Warum das ein in den Zusammenhang nicht passender Gedanke sein soll (W., Keil), ist nicht einzusehen. Ew. will קציר nicht als „Erndte" sondern nach Jj. 14, 9. 18, 16. 29, 19. als „Zweig" verstehen: „auch dir Juda hat es eingeimpft einen Zweig", dieser Zweig könne natürlich nur ein Zweig der oben v. 10. geschilderten Unreinheit sein. Aber bei dieser Erklärung schliesst sich auf keine Weise das letzte Glied des v. an, Ew. sieht sich daher veranlasst dies zu 7, 1. zu ziehen, was aber schon darum unzulässig ist, weil wir dadurch eine für Hosea bedenkliche Tautologie gewinnen, auch erwartete man bei Ew.'s Auffassung vielmehr ein בך statt לך. Ohne Bedenken ist der Schluss des v. bei der vorher geltend gemachten Erklärung der ersten Worte. שוב שבות wird gewöhnlich übersetzt: „die Gefangenschaft zurückführen", man denkt also für שבות an eine Ableitung von שבה, aber schon die alten verss. excl. Targ. stellten es mit שוב zusammen vgl. zu Jj. 42, 10. und zwar mit Recht, denn diese Phrase wird bisweilen gebraucht, wo „Gefangenschaft wenden" absolut keinen Sinn giebt vgl. Jj. 42, 10. Die Bildung solcher Abstr. auf ות oder ית findet sich auch sonst in der älteren Sprache und die Verbindung שוב שבות, wobei שוב trans. gebraucht wird, hat ihre Analogie an דָּבַר דָּבָר etc. Der Sinn der Redensart kann kein andrer sein als „die Wendung wenden" d. h. das Geschick Jemandes wenden, „ihn wiederherstellen" vgl. Böttcher neue exegetisch-kritische Aehrenlese p. 65. No. 109. Ew. 165h. u. Böttchers ausführliches Lehrbuch § 464. Oft wird durch diese Formel wie hier auf eine bevorstehende Entscheidung im Geschick des Volks hingewiesen vgl. Jo. 4, 1. Am. 9, 14. etc. עמי ist natürlich nicht auf einen Theil des Volks zu beschränken, es ist das gesammte Zwölfstämmevolk. Der Proph. weist also in unserm v. darauf hin, dass eine Wendung eintreten wird und zwar geschieht das mit der Abstrafung

Judas, nur so kann es ja überhaupt anders werden, dass die Gottlosen endlich dem gerechten Gericht anheimfallen und die Gottesfürchtigen zum vollen Heil gelangen. Nach diesem Seitenblick auf Juda kehrt der Proph. mit cap. 7. wieder zu Ephraim, dem eigentlichen Gegenstand seiner Predigt, zurück. Hat er cap. 5. und zum Theil cap. 6. auf die Priester und ihre Gottlosigkeit Rücksicht genommen, so wendet er sich nun vorzüglich gegen die gottlose Obrigkeit. Er weist in der

4. Str. v. 1—7. darauf hin, wie Israels Frevelthaten, so oft Jahve zu heilen versuche, erst in ihrem ganzen Umfange hervortreten, sie meinen solche Thaten vor Jahve verbergen zu können und doch sind sie ihm immer gegenwärtig. Und solche Sünde der Menge ist eine Freude für die Oberen, die berufen sein sollten ihr zu wehren, kein Wunder, sind ja doch alle von der Leidenschaft der Schwelgerei und des Aufruhrs erfüllt, so dass Könige und Fürsten fallen, ohne dass einer dadurch zu Jahve zurückgeführt wird.

Auf den Anfang einer neuen Rede führt hier nichts, auch cap. 7. dient demselben Zweck wie cap. 5. 6., dem Nachweis von Israels Sünde und Schuld. Wenn jetzt cap. 7. Juda nicht mehr berührt wird, so hat das nicht seinen Grund darin, dass wir hier eben eine neue Rede vor uns haben Kuin., sondern der Grund ist der, dass Ephraim der Hauptgegenstand der Predigt Hoseas ist und er auf Juda immer nur einige Seitenblicke wirft.

In v. 1. ist כ temp., wie oft und weist auf die Gleichzeitigkeit der beiden im Haupt- und Nebensatz hervortretenden Momente, Waw vor נגלה leitet, entspr. arab. ف, den Hauptsatz nach einem vorausgegangenen untergeordneten Satz ein. Nach Vorgang der LXX. haben Rosenm., Hitz. u. A. נגלה als fut. gefasst, bei den älteren Exegeten u. LXX. ist diese Auffassung wohl zum Theil dadurch hervorgerufen, dass sie den Anfang des v. unrechtmässiger Weise noch zu 6, 11. zogen, sie sehen daher in v. 1. eine Drohung, aber aus dem Folgenden geht hervor, dass hier nicht eine Drohung sondern eine Schilderung ihrer sittlichen Gebrechen beabsichtigt ist. Wie 5, 13. 6, 1. liegt auch hier das Bild eines kranken Staatskörpers zu Grunde, ורפא bezieht sich auf die Wiederherstellung desselben vgl. 5, 13., 6, 1., was freilich nur auf dem Wege der sittlichen Erneuerung möglich ist. Der Gedanke ist demgemäss der: Wie bei einem Kranken die ganze Grösse des Uebels oftmals erst offenbar wird, wenn der Arzt sich daran macht es zu beseitigen, so ist es auch bei Israel: so wie es Jahve versucht, Israel von seinen Gebrechen zu heilen, tritt erst der sittliche Verfall in seiner ganzen Grösse hervor. Die Schuld des Nordreichs wird hier als Schuld Ephraims und Samariens bezeichnet, grade hier in Samarien sassen ja jene gottlosen Fürsten und Höflinge, auf die Hosea sofort weist.

Das folgende כי ist explicativ, der Satz dient dazu, die oben angeführten Begriffe עון אפרים und רעות שמרון zu erläutern. שקר bezieht sich sowohl auf das Verhalten der Menschen untereinander wie gegen Gott, wie פעלו zeigt, ist's nicht auf die Lüge zu beschränken, sondern hezeichnet Lug nnd Trug in Handel und Wandel. יבוא im Gegens. zu פשט בחוץ steht in prägnanter Bedeutung: in's Haus eindringen im Gegens. znm plündern auf offener Strasse. perf. u. impf. wechseln miteinder, um auf die Dauer dieser Handlungen zu verweisen. Allo specielleren Beziehungen wie die des Hier., der bei פעלו שקר an die Begünstigung des Götzendiestes gedacht oder gar die von Stuck, der in גנב Pekach entdeckt hat, lassen sich aus den Worten von v. 1. nicht rechtfertigen. — Was aher das Schlimmste ist v. 2., sie spüren von Gewissensbissen nichts und denken nicht daran, dass Jahvo solchen Frevel ahndet. Statt ללבבם haben einige codd. hei Kennic. u. de R. das gehräuchlichere בלבבם, zu dem Ausfall des כי zur Einleitung der directen Rede vgl. Gen. 12, 13. 41, 15. Jes. 48, 8. Den Gegensatz zu dem Wahn der Israeliten führt ועתה ein: Sie meinen, Jahve gedenke ihrer Sünde nicht nnd darum könnten sie dieselhe ungestraft ühen, jetzt sind nnn ihre Frevelthaten so zahlreich, dass sie davon wie von einem Wall umgehen sind nnd koinen Ausweg aus dieser sittlichen Verderhtheit sehen und zugleich sind alle ihre Sünden vor Gott offenbar nnd fordern ihn in seiner Gerechtigkeit heraus vgl. ψ 90, 8. Zuviel legt Ew. n. Maur. in סבבום, wenn sie hier den Gedanken finden, dass ihre Verbrechen sie jetzt als ebenso viele Zeugen umringen, vor denen kein Entkommen möglich ist; jedenfalls zu verwerfen ist Umbr.'s Meinnng, der die Sünden als Hülle nnd Decke ansieht, wovon Israel gleichsam umgehen ist, während sie vor Jahves Augen blos seien, ein solcher Gegensatz müsste anders ausgedrückt sein; auch Rosenm., nach dem die Sünden gleichsam die lictores sind, dio sie umringen, verfehlt den Sinn, wenn er סבבום von der Zukunft versteht, so wenig היו so aufgefasst werden kann, so wenig auch סבבום, der Proph. deutet damit auf das thatsächliche Verhältniss hin, dass schon jetzt, wo sie solche thörichte Gedanken hegen, statt hat: sie meinen, Jahve sehe ihren Frevel nicht und doch sind sie rings davon umgehen. Soweit ist es gekommen, dass Könige wie Fürsten, die von Gott gesetzten Hüter der Gerechtigkeit, nicht nur solchen Frevel ungestraft lassen, sondern sogar ihre Freude daran hahen v. 3. nnd anders kann es auch kanm sein, denn sie alle sind von der Gluth frevelhafter Leidenschaft erfasst. כלם sind nicht nur Könige und Fürsten oder die Schlechten im Volk (Sims.) sondern, da er vorher von Fürsten, König und Volk gesprochen, muss sich כלם naturgemäss auf alle drei beziehen. Für מנאפים hat Kuin. die mit Unrecht ans Stellen wie ψ 73, 27. Nah. 3, 4. gefolgerte Bedeutung rebellem esse geltend gemacht, davon kann

keine Rede sein, es ist nur fraglich, ob es im eigentlichen oder übertragenen Sinn zu nehmen ist. Sims. hat das letztere behauptet und zwar soll das daraus hervorgehen, dass bei dem Vergleich mit dem glühenden Ofen das tert. comp. offenbar nicht in der Gluth sinnlicher Leidenschaften sondern in der Mordlust, der sie an ihren Königen und Richtern Befriedigung verschaffen, liege. Aber nichts begründet diese Beschränkung des tert. comp. auf die Leidenschaft der Mordlust, es sind Leidenschaften jeglicher Art, die sie erfüllen, die eine zieht immer eine andre nach sich. Verkehrt auch ist es, dass aus dem vorhergehenden כחשיהם „das Licht eben dieses Sinns auf das in Rede stehende Wort (מנאפים) falle" (Sims.), nach dem Zusammenhang von v. 1. 2. mit 3. kann kein Zweifel sein, dass der Proph. an Lug und Trug in Handel und Wandel nicht aber an die eine grosse Lüge des Abfalls von Jahve denke. Es wird demnach das Richtige sein mit dem Chald. u. den meisten Exegeten מנאפים in seiner eigentlichen Bedeutung vom Ehebruch und den sinnlichen Begierden zu verstehen. Darauf führt auch der Zusammenhang: redet der Proph. vorher von Raub, Diebstahl, Lüge, schildert er nachher ihre Lust an Zechgelagen, so ist es doch das Wahrscheinlichste mitten in dieser Sittenschilderung מנאפים in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen. Freilich war der religiöse Abfall, wie Hosea öfter hervorhebt, die Wurzel des sittlichen, sollte aber dieser Gedanke, wie Sims. meint, hier betont werden, so erwartete man מנאפים im Beginn der Schilderung. Nur als Curiosa verdienen noch Erwähnung die unnöthigen und geschmacklosen Conjecturen von J. D. Mich. u. Stuck. Jener, der volles Verständniss nur von einem Bäcker hofft, der orientalische Sprachen verstünde, will מְאַפִּים(?) lesen: sie alle sind Bäcker, dieser gar מְאֻפִּים cocti sunt, coquuntur ut in clibano. Die Worte כמו תנור וג׳ sieht man am besten als zweites praed. zu המה an. Auffallend ist בְּעֵרָה, das als fem den Ton auf der letzten haben müsste, die Mas. accentuirten es wohl als mil'el, weil sie an תנור als fem. Anstoss nahmen, so schon Abene. Der Gebrauch von תנור als fem. erklärt sich daher, dass es als Geräth oder Werkzeug gedacht ist. מן vor אפה steht natürlich causativ und ישבת וג׳ ist Relativs. zu אפה nicht aber zu תנור, wie Maur. will, oder mit Rosenm., Umbr. u. A. selbständig zu fassen, so dass מעיר subj. wäre: „es ruht der Heizer vom Kneten des Teigs bis zu seiner Säuerung", dabei schliesst sich der Satz einmal nicht recht an das Vorhergehende an und sodann war ja auch vorher der Bäcker ausdrücklich als der Urheber der Gluth genannt, warum also hier, da der Bäcker doch auch den Teich knetet, die neue Bezeichnung für אפה als מעיר, zumal v. 6. wieder von אפה und zwar als ישן die Rede ist? Ges., Maur. u. A. wollten מעיר als inf. Qal ansehen mit der praep. מן, aber besser ist es doch als part. Hiph. zu fassen, dafür

spricht einmal die Analogie andrer verba, die ein Anfangen und Aufhören bezeichnen und das part. bei sich haben vgl. Jes. 33, 1., sodann vermeidet man dabei auch die auffallende Hänfung des in verschiedenem Sinn gebrauchten מן, vorher causativ, nachher temp., hier privativ. Das Hipb. הֵעִיר sonst exitare Jes. 42, 13. hat dem Zusammenhang gemäss hier die Bedeutung: „anschüren". Freilich darf man bei dieser Auffassung von מֵעִיר als part. nicht mit W., Schmoll. u. A. übersetzen: „sie alle sind Ehebrecher, gleich einem Backofen, brennend vom Bäcker, welcher ausruht anschürend vom Kneten des Teigs bis zu seiner Durchsäuerung". Dagegen ist geltend zu machen, dass man weder das Anschüren ein Ausruhen nennen kann, noch dass man diesen Gedanken so im Hebr. ausdrücken könnte, er erfordert einen Umstandssatz: וְהוּא מֵעִיר. Dass die von Ew. u. Hitz., Keil u. auch uns vertretene Uebersetzung: „der ausruht vom Heizen zwischen dem Kneten des Teichs bis zu seiner Durchsäuerung" ganz sinnlos und verkehrt sei, beruht auf einem sinnlosen Missverständniss Wünsches, ebenso unrichtig ist es, dass diese Uebersetzung dem schnurstracks entgegenlaufe, was der Proph. sagen wolle. Der Gedanke des Propheten ist der: Wie der Bäcker den Ofen in Gluth versetzt, so auch ihre Leidenschaft sie; wie der Bäcker vom weiteren Heizen des Ofens nur so lange absteht, als der Teig zur Säuerung braucht, bis er so neuen Inhalt für den Ofen gewonnen, so auch sie: nur so lange lässt die Gluth der Leidenschaft etwas nach, bis sie wieder einen neuen Gegenstand gefunden haben, der sie entflammt vgl. Raschi u. Jos. Kimchi. Die alten Uebers. haben die Stelle völlig missverstanden, Hier., Syr., Chald. fassen עִיר als Stadt, nur die LXX. übersetzen: *ὡς κλίβανος καιόμενος εἰς πέψιν καταναύματος ἀπὸ τῆς φλογός κ. τ. λ.* Zu תַּנּוּר, womit die Araber noch heute ihre Backtöpfe bezeichnen, vgl. Schenkel I. p. 347 f. Riehm p. 140 f. Es waren das etwa drei Fuss hohe oben offne Krüge oder Töpfe, die nach Jes. 44, 15. mit Holz oder nach Hez. 4, 12. mit dürrem Mist erhitzt wurden, dann wurde die Oeffnung geschlossen und an den erhitzten Aussenwänden die Fladen gebacken. Oder man füllte wohl auch einen solchen Backtopf mit kleinen glänzenden Kieselsteinen, die man heiss machte. Ueber sie breitete man den Teig aus oder klebte ihn ebenfalls an die Aussenwände. חִמֵּץ eig. „scharf sein" ist auf Geschmack und Gesicht übertragen, in jenem Fall ist's „sauer", in diesem „grell, blendend sein", daher חֲמֵצָה die Säuerung. v. 5. weist nun auf die Schlemmerei dieser Fürsten. An Stelle Jahves, der in den vorhergehenden vv. der Redende war vgl. v. 2., redet hier der Proph., der sich mit den Nordisraeliten zusammenfasst, daher מַלְכֵּנוּ, wofür einige codd. bei Kennic. u. de Rossi, LXX. u. Syr. ebenso der cod. Babylon. מַלְכֵּינוּ bieten. Rosenm. wollte diese ersten Worte יוֹם מַלְכֵּנוּ den Feiernden in

den Mund legen, aber dazu ist eine Nothwendigkeit nicht vorhanden, wir befinden uns vielmehr hier mitten in der Schilderung des Treibens dieser Grossen. Dazu kommt, dass diese Erklärung auf der falschen freilich auch von Sims. getheilten Auffassung beruht: יום מלכנו als einen selbständigen Satz zu fassen: „es ist der Tag unsers Königs", das könnte aber nicht so ausgedrückt sein, vielmehr ist es acc. temp. und gehört zum folgenden החלו. Was für ein Tag dieser יום מלכנו sei, lässt sich nicht entscheiden, die Einen denken an den Krönungs- die Andern an den Geburtstag. החלו haben die alten verss. sämmtlich von חלל abgeleitet, also הֵחֵלּוּ gelesen, so auch Dathe, Hitz., W., Schmoll., die demgemäss übersetzen: „den Tag unsers Königs eröffnen die Fürsten in Weingluth" resp. „am Tage unsers Königs fangen die Fürsten an vom Weine zu erglühen", aber weder das Eine noch das Andre, ganz abgesehen von den sprachlichen Bedenken, will sich recht in die Schilderung des Sittenverderbens dieser Grossen fügen, denn anzufangen vom Wein zu erglühen ist kaum, auch in den Augen des Hosea, eine Capitalsünde und bei jener Erklärung: „sie eröffnen den Tag mit Weingluth", vermuthet man einen Hinweis auf ihre Laster, damit sie den Tag beschliessen. Desshalb haben die meisten Erklärer diese Ableitung von חלל aufgegeben und bleiben bei der durch die Mas. Lesart angegebenen von חלה. Das Hiph. החלה findet sich Prov. 13, 12. in der Bedeut. „krank machen", während Jes. 53, 10. wohl הֶחֱלִי u. Mikh. 6, 13. החלותי zu lesen ist vgl. Roorda comment in vatic. Michae Lugd. Bas. 1869., dem gemäss wäre hier zu übersetzen: „am Tage unsers Königs machen die Fürsten die Weingluth krank" d. h. am Königstage haben die Fürsten eine Fiebergluth vom Wein" (Ew.). Da aber der Ausdruck החלה חמת מיין „die Weingluth krank machen" nicht ohne Bedenken ist, ziehe ich es vor, das Hiph entsprechend einem הֶעֱשִׁיר ψ 49, 17. etc. aufzufassen vgl. Ew. 122c.: „am Tage unsers werden resp. machen sich die Fürsten krank von Weingluth". Dass החלה diese Bedeutung sonst nicht hat, kann namentlich mit Rücksicht auf die eine Stelle Prov. 13, 12. und bei einem Proph. wie Hosea nicht entscheidend sein, genug ist der Nachweis der Möglichkeit dieser Auffassung; warum sie nicht in den Zusammenhang passen soll (Hitz.), ist nicht einzusehen. מן vor יין führt die Ursache an, von der sich die Gluth herleitet, der stat. constr. ist der engen Verbindung mit מיין wegen eingetreten, schon wegen dieses stat. constr. ist die von Stuck versuchte Auffassung unmöglich, er macht חמת מיין zum selbständigen Satz: ebrietas a vino est, ebenso unmöglich ist die ehedem von Abene., Liv., Vatabl u. A. versuchte Ableitung des חֲמַת von חֲמָת Schlauch, das aber im stat. constr. vielmehr חֲמַת hat vgl. Gen. 21, 14. 15. 19. Den letzten Satz unsers v. hat Sims. übersetzt: „es reisst seine d. i. des Weines Kraft die Spötter

hiu". Bei dieser Erklärung würde sich freilich am leichtesten das suff. ידו erklären, aber doch stehen ihr sachliche wie sprachliche Schwierigkeiten entgegen: man sieht nicht ein, warum nur auf die לוצצים Rücksicht genommen ist, da des Weines Kraft doch eben alle hinrafft; sodann wäre ja auch 5h. im Wesentlichen identisch mit 5a. Aber selbst abgesehen von diesen Bedenken: weder משך noch auch יד kann in diesem Sinn gebraucht werden. Von den für jene Bedeutung von משך angeführten Stellen Koh. 2, 3. ψ 28, 3. Jj. 24, 22. und Hez. 32, 20. fallen die beiden letzten jedenfalls fort und die andre ψ 28, 3. ist so fraglich, dass sich darauf diese Auffassung unsrer Stelle nicht gründen lässt vgl. Delitzsch zu d. St. Auch Koh. 2, 3. kann nicht zur Erklärung herbeigezogen werden, dort ist unmöglich משך seusu malo = „fortraffen", vielmehr ist es = „laben", schon Del. hat auf das talmudische משך את הלב Chagiga 14a. Sifri 135h. ed. Friedm. hingewiesen. Nicht anders ist es mit יד, das nicht gradezu = „Kraft" ist. Wohl ist von יד des Löwen und Bären 1. Sam. 17, 37. der Hunde ψ 22, 21. die Rede, auch wird wohl dem Schwerdte, wie sonst פה so Jj. 5, 29. יד und der Flamme wie לשון so Jes. 47, 14. יד zugeschrieben — und zwar findet sich in all diesen Stellen stets מיד, so dass die Bedeutung von יד hier dem Bewusstsein fast entschwunden scheint — nirgend aber wird sonst leblosen Dingen יד zugeschrieben. Rosenm. u. A. wieder sehen in משך יד gestum propinantium, nam in compotationibus manus poscendo, accipiendo, porrigendo pocula extendi solet, er weist dafür auf Hor. epist. I, 18. 91. und das griech. *δεξιοῦσθαι = τῇ δεξιᾷ διδόναι τὸ ποτήριον*, aber diese Stellen sind doch nicht genügend um diese Auffassung von משך יד, das wesentlich verschieden von lat. manum extendere ist, zu begründen. Es wird hier nichts übrig bleiben als משך יד את nach Analogie von שית יד עם Ex. 23, 1. zu erklären, so dass es unserm „Gemeinschaft pflegen, Hand in Hand, Arm in Arm mit Jemand gehen" entspricht, es war vielleicht ein Ausdruck der Vulgärsprache, dessen genauere Erklärung sich unsrer Kenntniss entzieht. לוצצים ist part. Pol. mit abgeworfnem praeformativen מ vgl. שׂוֹבֵב = מְשׂוֹבֵב, es entspricht לֵץ, der alles Heilige und Göttliche verachtende, der für jede Belehrung unzugänglich ist vgl. Definition Prov. 21, 24.: זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון, im Wesentlichen eins mit לץ ist נבל, von dem Jes. 32, 5 ff. eine treffende Schilderung entwirft. Als suhj. in משך kann offenbar nur das am Anfang des v. erwähnte מלכנו angesehen werden. Mit v. 6. kehrt Hosea wieder zu dem Bilde von v. 4. zurück, nur dass dies hier etwas anders gewandt ist. כי lässt eine doppelte Auffassung zu: entweder man nimmt es mit Ew. steigernd: „ja fast wie den Ofen haben sie ihr Herz in ihrer Arglist gemacht*) oder כי erklärt, warum Hosea die gottlosen Grossen —

*) Die von W. widerlegte Meinung Ew.'s, dass כי hier „aber" sei

denn diese sind doch wohl gemeint — לוצצים nennt: frivol nnd gottlos sind sie, weil sie ihr Herz dem Ofen gleich gemacht haben, so Hitz. u. A., die letztere Auffassung ist vielleicht die bessere, weil v. 6. kaum als Steigerung zu v. 4. angesehen werden kann. Zurückzuweisen ist Keil's Ansicht, nach ihm soll כי über v. 5. sich begründend auf v. 4. beziehen: dem Ofen gleich sind sie, weil sie ihr Herz dem Ofen gleich gemacht haben, diese Auffassung setzt voraus, dass v. 5. eine parenthetische Zwischenbemerkung sei, was doch durch nichts angezeigt ist, aber selbst wenn es der Fall wäre, hätte v. 6. als Begründung von 4a. seine Schwierigkeit. Unter den Neuern fassen Sims. und nach ihm Böttch., W., Schm. כי קרבו als selbständigen Satz, jener übersetzt: „ja sie nahen", diese: „denn sie rücken eng aneinander", wozu W. erklärend schreibt: „sie alle, die Spötter sowohl als der König, der sich mit ihnen versippt hat, rücken recht nahe aneinander, sie sind ja eines Herzens und Sinnes". Aber jene Auffassung Sims.'s ist nichtssagend: was soll hier in der Schilderung ihrer Leidenschaft die Bemerkung: „ja sie nahen" nnd anch diese W.'s ist nicht besser. Abgesehen davon, dass diese Erklärung: „Fürsten nnd Könige rücken znsammen" nicht den Grund angeben kann, warum der Proph. „die Fürsten und Freunde des Königs Spötter nennt" wie das doch nach W. sein soll vgl. p. 292. — ein offenbarer Missgriff, den Böttcher, der Autor der Erklärnng W.'s vermieden — hatte ja schon 5b. den Gedanken der zwischen König und Fürsten bestehenden gottlosen Gemeinschaft gebracht, was soll demnach hier die Bemerknng: „denn eng rücken sie zusammen", zndem ist auch קרב in dieser Bedeutung zweifelhaft. Nach alledem wird man die Lostrennung des כי קרבו vom Folgenden anfgeben müssen. Freilich darf man dann nicht mit Stuck, der an der Vergleichung des Herzens mit dem Ofen Anstoss nahm, übersetzen: admovent animnm ad suas insidias tanqnam ad fornacem calidam i. e. ab iis ita inflammantur ac si a calida fornace s. clibano calefierent und ganz ähnlich Umbr.: „sie haben nahe gebracht dem Ofen gleich ihr Herz in ihrer Arglist", was er so erklärt: „das Herz, welches die Spötter in ihrer Arglist dem Könige nahe bringen (!!) giebt sich änsserlich ganz anders zn erkennen als es innerlich ist, es gleicht dem Ofen, der sich kalt anfühlt, so lange der Bäcker des Nachts schläft, dann aber, wenn dieser des Morgens heizt, plötzlich in die heftigste Gluth versetzt wird". Kein Wort sagt unser Text, dass sie ihr Herz dem König nahe bringen, und wo hat Umbreit einen Ofen gefunden, der sich äusserlich anders anfühlt, als er innerlich ist? Anch davon kann keine Rede sein, dass man קרבו mit בארבם allein verbindet, sei es, dass man erklärt:

---

ist ein Kampf gegen Windmühlenflügel, Wünsche scheint nur Sims. nicht aber Ewalds zweite Ausgabe der Proph. vorgelegen zu haben.

„qnando accednnt insidiis suis, cor eorum est nt furnns“ oder „cor eorum structas inter insidias aestuat, ut accensus igne fnrnns“ vgl. Aurivillius dissert. p. 617. Der Bedeutnng von קרבו thut Raschi Gewalt an, er erklärt קרבו לבם durch הכינו לבם, ähnlich Abarb., völlig den Wortsinn verlässt Eichhorn: „ihr Herz speit Flammen wie ein Ofen aus, wenn sie in Meuterei zusammentreten“. Hitz. andrerseits übersetzt: „sie haben herbeigebracht wie in einen Ofen ihr Herz in ihre Arglist“, der Ofen ist ihm ארבם, das ihnen Gemeinsame, was sie znsammenhält, nnd das Brennmaterial ist ihre Gesinnung (לבם), welche zu Mordlust erhitzt wurde und in Mord als in Flammen ausbricht. Aber weder ist לבם ohne Weiteres ihre Gesinnung, noch könnte, wenn כתנור zu בארבם gehörte, dies durch לבם davon getrennt sein, vielmehr erwartet man dann כתנור nach בארבם nnd endlich wie kann die List mit einem Ofen verglichen werden, vollends hier, wo ja doch sachlich ihre Gesinnnng (לבם) und ihre List (ארבם) im Wesentlichen identisch sind. Behalten wir die Verbindnng des קרבו mit dem Folgenden bei — denn eine befriedigende Auffassung des vom Folgenden losgetrennten קרבו will sich nicht ergeben —, so bleibt keine andre Erklärung als die Ew.'s, der כְּ קָרֵב als „nahe bringen wie“ d. h. „so machen wie“ nimmt. Freilich fehlen für diesen Gebrauch des קָרֵב Beispiele, aber in etwa findet dieser Gebrauch von קָרֵב mit כ doch seine Rechtfertigung in dem späthebräischen קָרוֹב = „fast“. Wir würden demnach zu übersetzen haben: „denn dem Ofen gleich machen sie ihr Herz durch ihre Arglist“. אֹרֶב ist „Hinterlist, Trug“ von ארב eig. „knüpfen, flechten, Ränke, Intriguen aussinnen“, der Proph. weist mit ארבם offenbar auf ihre Intriguen, die sie schon gegen den König nnternommen haben vgl. v. 7., diese Intriguen sind, wie wir aus dem Folgenden sehen, der Bäcker, der den Ofen zum Glühen bringt, es ist demnach deutlich, dass das Bild etwas gewandt ist, denn v. 4. waren die Leidenschaften der Unkenschheit nnd Unzncht der Bäcker, der den Ofen in Gluth setzt In die Erklärung des zweiten Gliedes hat W., der seine Ausführung Böttcher entlehnt hat, unnöthige Schwierigkeiten gebracht, indem er הוא anf אֲפֵהֶם, das hier ohne י geschrieben ist, bezog, aber sowohl כתנור בערה v. 4. als die Sache selbst bestimmen nns הוא auf תנור, das hier wieder als masc. erscheint, zn beziehen. Es schwindet damit jede Nothwendigkeit nach Chald. und Syr. mit Honbig., Kuin., Eichh., Böttch., W. אֲפֵהֶם = אֲפֵם zu lesen, so dass der Proph. also 6b. die bildliche Rede verlassen hätte. Für Beibehaltnng der masor. Vocalisation spricht v. 4., dem ja dasselbe Bild zu Grnnde liegt, nicht minder aber das verb. ישן, das sich zu אֲפֵם nicht schicken will, wesshalb auch Honbig., Böttch., W. statt dessen עשן vorschlagen, aber zu dieser Conjectur fehlt jede Berechtigung, da keine der alten verss. sie stützt nnd zudem giebt sie auch keinen in den Zusammenhang passenden Sinn:

der Proph. will ja darauf hinweisen, wie ihre Leidenschaft eine Zeitlang zurückgehalten wird, dann aber zum Ausbruch kommt, das kann aber עשן nimmer sagen. Fraglich kann bei diesem v. 6. sein, ob der Prophet damit ein bestimmtes Factum, das sich unsrer Kenntniss entzieht, hat andeuten odor nur den allgemeinen Gedanken hat zum Ausdruck bringen wollen, „dass sie sich ruhig verhalten, so lange als zum Gelingen ihrer Arglist nöthig ist, aber am Morgen steht wie der Bäckerofen so ihr Herz, von Leidenschaft durchglüht, plötzlich in hellem Fener, um den König zu morden", so Ew. und ähnlich Keil In jenem Sinn haben Hitz. u. Sims. den v. aufgefasst, beide sehen in אפהם den Leiter der Verschwörung, „der die ganze Nacht hindurch schläft, bis unter dem Schutze des Dunkels und der Verborgenheit die Masse des Volks, ergriffen von den auf das Leben der Könige und ihrer Räthe gerichteten Anschlägen, im rechten Augenblick zu sündlicher Thatengluth von ihm entzündet wird" (Sims.), ja Sims. entnimmt zugleich aus den Worten unsers v.: „dass der frühe Morgen, wo der Rausch an den Zechern in schlaftrunkner Ohnmacht seine höchste Wirksamkeit äusserte, von dem Führer der Verschwörung zur Ausführung seiner Mordthat benutzt worden sei". Das ist eine ebenso wenig zu beweisende Vermuthung wie die Hitz.'s, dass Sallum der König v. 5. und Menahem der Bäcker sei, ja dass der Name dieses Königs überhaupt der Anlass zu dem Bilde von dem Bäcker gewesen sei, denn אֹפֶה sei = נָחֹתוֹם und נחתום hänge mit der Wurzel נחם zusammen, wovon מְנַחֵם, der aber sein Volk nicht tröstete, sondern eher röstete!! Wer auf die Geltendmachung subjectiver Einfälle keinen Werth legt, wird sich hier wohl bei dem allgemeinen oben herausgestellten Gedanken begnügen müssen. Gelangen wir aber bei dem vorhandenen Text zu einem erträglichen Sinn, so fällt auch die Nothwendigkeit zu einer Aenderung, die hier mannigfach versucht ist. So conjicirte Cappell., dem Dathe, Eichh., Kuin. beistimmten, auf Grund des *ἀνεκαύθησαν* der LXX. חרבו statt קרבו, schon Buxtorf (anticr. p. 588.) hat auf das Unzutreffende dieser Lesart hingewiesen und schlägt statt dessen vielmehr קדחו vor, während J. D. Mich., dem Böttch. folgt, sich mit einer Aenderung der Vocale begnügen will, er vermuthet קָרְבוּ, was auf den König zu beziehen wäre, eine Lesart, der er freilich selbst keineswegs ungetheilten Beifall schenkte. Mit v. 7. weist der Proph. auf die Folgen davon, dass alle so von den Leidenschaften erfüllt sind: Revolutionen brechen hervor und in ihnen gehen Könige und Fürsten zu Grunde, sie fallen so dem Frevel zum Opfer, den sie anstatt zu bekämpfen auf jede Weise grossgezogen haben vgl. v. 3., sie haben damit selbst ihre von Gott ihnen gegebene Autorität untergraben, kein Wunder, wenn der Erfolg davon nicht auf sich warten lässt. Im Anfang des v. weist der Proph. noch darauf hin, wie alle sowohl die vorer-

wähnten Fürsten wie das Volk von solchem Revolutionsfieber ergriffen sind. שפטים ist selbstverständlich nicht in rein jnridischem Sinn zn verstehen, sondern es ist Bezeichnung der Obrigkeit überhanpt und umfasst sowohl die Könige vgl. Jes. 40, 23. ψ 2, 10. als auch die Fürsten, die im Namen derselben Recht sprechen, daher hier שפטים mit מלכים in Parallele vgl. 13, 10. wie v. 3. שרים mit מלך. Möglich wäre es, dass שפטיהם identisch wäre mit dem v. 5. erwähnten שרים: diese zettelten eine Verschwörung gegen den König an, gingen aber selbst, von andern vergewaltigt, in derselben unter; dazu hat man jedenfalls keinen Grund שפטיהם auf מלכים mit Keil zu beschränken, der כל מלכיהם nur desshalb wiederholt meint, um den Schlnss satz אין קרא בהם אלי anznfügen. Von grosser Bedeutung sind diese Worte für die Zeitbestimmung dieser capp., so konnte der Proph. nur schreiben, nachdem mindestens zwei Könige gefallen waren, d. h. erst zur Zeit des Menahem. Der Schluss des v. macht ihre ganze Verruchtheit offenbar: alle diese über das Reich hereinbrechenden Verwirrungen, der ganze Znstand der Anarchie nnd der Auflösnng aller sittlichen und religiösen Ordnnngen bringen sie doch nicht zur Besinnung, so dass sie zu Jahve nmkehren, bei dem allein Heilung von solchem Uebel zu finden ist. Wir beziehen demnach בהם auf das in כלם angedentete Volk in seiner Gesammtheit, so giebt der Schluss einen im Znsammenhange treffenden Sinn, nicht aber, wenn wir בהם mit Drus., Rosenm. n. A. nach dem Vorgang einiger Rabb. auf שפטיהם nnd מלכיהם beziehen. Grotius, Marck., Kuin. u. A. haben קרא אל יהוה im Sinne von „Jahve verehren" verstehen wollen, aber mit Unrecht, dass ist vielmehr קרא בשם יהוה, während diese Phrase anf ihre Unbnssfertigkeit weist, wie ja anch die folgenden vv. 9. 10. 14. 16. denselben Gedanken betonen, es ist demnach: „zn Jahve rufen" soviel als: „bei Jahve Heil nnd Rettung ans den Wirnissen der Gegenwart snchen".

Redslob hat ehedem in seiner oben angeführten Schrift die vv. 5—7. ans dem Text unsers cap. weisen wollen, darauf führen sowohl Sonderbarkeiten des Ausdrucks wie der Gedanken, nrsprünglich seien die vv. nichts als eine Randglosse, dazu bestimmt, die vv. 3. 4. zu erklären vgl. a. a. O. p. 35 ff. Aber theils bernhen die Ansstellungen Redslobs auf Missverständnissen wie die, dass v. 7. der Proph. seinen Zeitgenossen den nngehörigen Vorwurf mache, dass ihre Vorfahren alle ihre Könige nnd Richter ermordet p. 34., theils sind sie lediglich Geschmacksurtheile, die für Andre eine ziehende Kraft nicht haben, jedenfalls dürfte das klar sein, dass die vv. 5—7. nicht dazn geschrieben sein können, vv. 3. 4. zu erklären.

5. Str. vv. 8—16. Hat Hosea v. 1—7. den sittlichen Verfall des Reiches geschildert, so weist er hier auf den äusseren Verfall, dessen Spuren immer unverkennbarer hervortreten, aber doch

sind sie zu hochmüthig, um daranf zu achten und zu Jahve umzukehren, namentlich weist Hosea auf die verderhliche Politik, die sich auf Assur und Egypten stützt und damit doch nur den Untergang beschleunigt.

In v. 8a. ist אפרים absolut voraufgestellt und wird durch הוא wieder aufgenommen. Fraglich ist nnr die Erklärung von יתבולל. Die Meisten leiten das ab von בלל „mischen“ nnd dann finden Raschi, Grot., Kuin. u. A. hier die Drohnng: Ephraim soll sich unter die Völker mischen d. h. zerstrent werden, aber nicht um Androhung einer Strafe sondern nnr um Schilderung ihres Zustandes handelt es sich hier, wie der Context beweist. Desshalb geben die meisten andern diese Fassnng von יתבולל als fut. auf nnd Abene., Eichh., Maur. n. A denken an die Bündnisse, die Israel mit heidnischen Nationen schloss, wodurch die besten Kräfte des Landes verzehrt wurden, aber schwerlich konnte dieser Gedanke, auf den v. 11. erst weist, so vom Proph. ausgedrückt werden. Kim., Sims., W., Schmoll., Keil u. A. verstehen es von dem in Israel eingedrnngenen abgöttischen Wesen, der Herr hatte Israel ausgesondert aus den Völkern, damit es ihm heilig sei vgl. Lev. 20, 24. 26., es sollte, wie Bileam von ihm sagt, ein Volk sein, das allein wohnt. Diesem Zwecke seiner göttlichen Berufung entgegen vermischten sich die zehn Stämme mit den Völkern d. h. mit den Heiden, lernten ihre Werke und dienten ihren Götzen ψ 106, 35 f. Der Proph. würde damit also die Schilderung ihres sittlichen Zustandes fortsetzen, grade darin aber liegt die Schwäche dieser Erklärung, die folgenden vv. von 8b. an zeigen, dass der Proph. hier nicht ihren sittlichen sondern physischen Zustand vor Angen hat. Hitz. sucht dieser Schwierigkeit dadurch gerecht zn werden, dass er übersetzt: „mit Heiden untermengt es sich“, er erklärt: „Heiden machen sich den Zustand zn Nutze und drängen sich in israelitische Besitzthümer ein“; doch bleibt hierbei wieder eine sprachliche Schwierigkeit, das Niph. legt entschieden die Anffassung nahe, Israel als die eigentlich treibende Kraft dieser Vermischung anzusehen. Ew. hat sich daher veranlasst gesehen, diese Ableitung von בלל „vermischen“ aufzugeben nnd an die Wnrzel בל mit der Grundbedentung des Welk = Schlaffseins zu denken, so dass also unser בלל synon. mit נָבַל resp. בלה ist. Ein solcher Wechsel von verbis פן und עע resp לה findet sich anch sonst wohl im Hebräischen resp. Semitischen vgl. זמם = נזם = Hממם; נקב = קבב. Demnach ist zu übersetzen: „Ephraim — unter den Völkern veraltet es“ d. h. es wird kraftlos. Diese Auffassung passt allein in die nun beginnende Schilderung des äusseren Verfalls, so allein wird anch ein Parallelismns mit 8b., der deuselben Gedanken klar legen will, gewonnen. Dass bei dieser Erklärung בעמים ein völlig müssiger Zusatz sei, ist nicht richtig: der Proph. weist damit auf andre mit Israel in Berüh-

rung gekommene Völker, im Vergleich mit ihnen vgl. v. 9. sinkt es immer mehr, es lässt sich בעמים demnach nicht gegen die oben vertretene Ansicht geltend machen vgl. namentlich 8, 8. (gegen Sims.). Wünsche glaubt diese Erklärung Ew.'s durch die Bemerknng beseitigen zu können, dass Ew. יבהולל falsch von נבל statt בלל ableite, eine naive Art der Behandlnng des Gegners, die bei W. leider nicht vereinzelt ist, ein flüchtiger Blick hätte W. belehren können, dass Ew. offonbar nur von der Voraussetzung ausgeht, dass das נ in נבל ein prosthetisches ist, das verbum also nicht zur Wurzel נב sondern znr Wurzel בל gehört, נבל, das auf ein zweiradicaliges נב zurückgeht, hat eine völlig andre Grundbedeutung vgl. نبل hervorragen vgl. Fleischer zu Del. Genes. 3. Aufl. p. 553. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit jener von Sims, W., Keil u. A. vertretenen Auffassung findet Heng. hier eine Anspielung auf Lev. 20, 24. 26. (Authent. des Pent. I. p. 62 f.), wo es heisst: אשר אבדיל אתכם מן העמים und הבדלתי אתכם מן העמים. Characteristisch ist seine an rabbinischer Spitzfindigkeit reiche Beweisführung, er schreibt: „In der Aufstellnng des Gegensatzes der Wirklichkeit und der Idee wird so absichtlich auf die Form angespielt, in der die letztere in dem Buche des Bnndes ausgesprochen, dass der Proph. dem בדל das nnr um einen Buchstaben differirende בלל substituirt, das תי zn Ende in das ית zu Anfang verwandelt (!!). Ebenso absichtlich steht das בעמים dem מן העמים, die Präpos der Rnhe der Präpos. der Bewegung entgegen, um zu bezeichnen, dass sie das Verhältniss grade umgekehrt haben". — Parallel mit dem durch nnsre Auffassnng von 8a. gewonnenen Gedanken ist der in 8b. עגה ist ein von seiner runden Gestalt benannter Kuchen, der auf heissen Steinen, daher 1. Reg. 19, 6. עגה רצפים, oder auf Asche gebacken wnrde, drehto man ihn nicht znr rechten Zeit um, so blieb er auf der einen Seite roh, während er auf der andern verbrannte. Einem solchen nicht umgewandten nnd darum anf der einen Seite verbrannten Aschenkuchen ist Ephraim gleich geworden d. h. das Verderben tritt schon an Ephraim hervor, schon ist ein Theil seiner Kraft dahin. Völlig zu verwerfen ist die Anffassung von Grotius, Vatabl. u. A., welche die Worte von der Gier der Feinde verstehen, die das halbgare Israel verschlingen, weder kann das בלי הסובה sagen, noch ist in irgend einem Worte etwas vom Verschlingen der Feinde angedeutet. Ebenso wenig kann das Bild hier mit Livel., Calv., Redslob von der halb Jahve und halb den Götzen zugewandten Frömmigkeit Israels verstanden werden, denn es handelt sich hier gar nicht um Israels sittlichen oder religiösen Zustand; nur als Curiosum mag J. D. Mich.'s Meinung Erwähnung finden, dass wie ein auf Asche nnd Kohle gebackner Kuchen etwas von der Feuerung in sich aufnehme, so auch Israel bei seiner politischen Bäckerei mit fremden Völkern

zusammenklebe. Aber auch Sims. u. W., die v. 8b. im engsten Znsammenhang mit 8a. erklären, haben schwerlich Recht: „wie der Kuchen, der die gemessne Zeit hindurch dem Feuer zugewendet dadurch seine Festigkeit und Vollbereitung empfängt, dagegen zu lange ihm zugekehrt verkohlt und verdirbt, so auch Israel. Neben die Heiden hingestellt aber doch durch seine theokratische Verfassung von ihnen gesondert und in dieser Absonderung berufen sich zu festigen nnd der Vollendung entgegen zn gehen, hat es heidnischem Thun und Treiben so lange sich zugekehrt, bis es unfähig davon sich wieder abzuwenden Gefahr läuft, der vernichtenden Gewalt desselben anheimzufallen". Durch nichts wird hier im Zusammenhang darauf hingedeutet, dass dies Verderben „durch ihr Losreissen vom Centralgottesdienste" verschnldet, „dass sie dadurch in heidnisches Unwesen so verfallen, dass sie darin bald ganz und gar untergehen werden" (W.). Wollte der Proph. diesen Gedanken zum Ausdrnck bringen, so genügte dazu die Zusammenstellung mit 8a., selbst vorausgesetzt dass dies Glied so erklärt werden könnte, nicht, zudem ist dieser von W. gegebene Gedanke vom Losreissen vom Centralgottesdienst als der Wurzel alles Uebels ein dem Hosea völlig fremder und endlioh findet das omne simile claudicat bei dieser Ausdeutung des Bildes über Gebühr seine Stelle: Nicht das kann der Proph. sagen wollen, dass Israel zu lange sich den Heidon zngekehrt gleich dem Kuchen, der zu lange dem Feuer zugekehrt nnd verbrannt sei, sondern für einen Proph. wie Hosea ist eins der Hauptübel, dass sich Israel überhaupt den Heiden, Assur und Egypten, zugekehrt und damit Jahve die Trene gebrochen. Nach Abene. soll das tert. comp. gar in der Uebereilung liegen, mit der Israel seine Beschlüsse fasst. Dio nächste und natürlichste Auffassung von 8b. wird immer die sein, dass der Proph. damit auf das schon in Israel hervortretende Verderben weist, während die Frage nach der Ursache desselben hier gar nioht berührt wird. v. 9. führt dann denselben Gedanken weiter aus. עריו sind jene fremden Nationen, mit denen sie v. 11. Bündnisse schlossen. Der Proph. hat hier wohl namentlich das Bündniss Menahems mit Phul vor Augen, das sich jener um 1000 Talente erkaufte. In dem Zustandssatz וזהוא לא ידע kann man nicht mit Berufung auf Jes. 1, 3. ידהוה zum obj. machen, wie das schon der Chald., Theodor., Cyr. gethan haben, eine solche Ergänzung wird durch den Zusammenhang nicht angezeigt, vielmehr ist nach diesem als obj die eben berührte Thatsache, dass Fremde seine Kraft verzehren, anzusehen, ein Zeichen ihrer Blindheit, die durch ihren Hochmuth bedingt ist. Man könnte aber auch ידע absolut fassen = sapere, dagegen spricht nicht וזהוא Keil), dass durch die Grammatik beim Zustandssatz gefordert ist. In v. 9b. liegt wieder das Bild des Nordisraelischen Staats als eines Körpers zu Grunde vgl. 5, 13. 6, 7. 7, 1. גם stei-

gert: nicht nur fressen Fremde seine Kraft, es zeigen sich auch die Spuren kommenden Greisenalters, so dass an eine Erneuerung der Kraft nicht zu denken ist, also nicht nur von aussen, sondern auch von innen heraus vollzieht sich der Verfall, für den שיבה das Bild ist. זרק mit der Grundbedeutung des Streuens ist gewöhnlich trans. vgl. Ex. 24, 6. 29, 16. 20., hier hat der Proph. es offenbar intrans. = „zerstreut sein" gebraucht, denn die Ergänzung eines subj. z. B. „Natur" oder dgl., wie Abene. will, ist unmöglich. Dieser Hochmuth Israels, der sie im letzten Grunde daran verhindert, zur rechten Erkenntniss ihrer Schwäche und der dieser zu Grunde liegenden Ursachen zu gelangen, der sie trotz der immer deutlicher hervortretenden Anzeichen ihres Verfalls nicht zur Umkehr kommen lässt, legt Zeugniss wider sie ab v. 10. Zum ersten Glied vgl. 5, 5. Die meisten Exegeten sehen ולא שבו und ולא בקשהו als dem ועוד parallel an: „es zeugt der Stolz Israels ihm in's Angesicht und nicht bekehren sie sich zu Jahve ihrem Gott und suchen ihn bei alledem nicht", aber damit würde der Proph. ja nur sagen, was er vorher schon öfter hervorgehoben vgl. v. 7 fin. אין קרא בהם אלי und v. 8. והוא לא ידע, dieser Schwierigkeit entgeht man nur, wenn man wie Ew. ולא שבו und ולא בקשהו אלי als Fortsetzung von גאון ansieht vgl. zu 2, 15. und Amos 3, 9. 10., wir haben demnach zu übersetzen: „so zeugt denn der Stolz Israels ihm in's Antlitz und dass sie nicht umkehren zu Jahve und ihn nicht suchen trotz alledem". בכל זאת bei alle diesem d. h. dem in v. 8. beschriebenen über Israel schon hereingebrochenen Verderben vgl. Jes. 9, 11. 16. 20. Am. 4, 6. 11. Auch hier hat Redslob*) Schwierigkeiten besonderer Art gefunden, die sich nur durch Streichung der Worte ועוד גאון ישראל בפניו beseitigen lassen, ein Abschreiber hat sie durch Gedankenlosigkeit aus 5, 5. hieher gesetzt, wo sie jetzt den Gedankengang unterbrechen. „Nicht allein dass durch die Tilgung dieser Worte sich diese Versgruppe zu einem gesunden Gedanken abrundet, so stellt sich auch so der Ausdruck erst correct dar. Denn der Uebergang auf die plur. שבו, der, so lange die Worte im Texte stehen, sich schwer rechtfertigen lässt, wird sogleich sachgemäss, wenn sich ולא שבו an והוא לא ידע anschliesst . . . ." Ist der Zusammenhang, wie wir uns oben nachzuweisen bemüht, der, dass v. 8. 9. auf den immer fortschreitenden Verfall Israels hingewiesen wird, bei dem sie doch nicht zur Einsicht kommen, v. 10. aber betont, wie diese selbstverschuldete im Hochmuth begründete Einsichtslosigkeit Israels gegen dasselbe zeugt, so dass sie solch Zeugniss nicht zurückweisen können, so ist damit die von

*) Die Bemerkung W.'s, dass Redslob v. 10. und die vorhergehenden vv. beanstande, ist unrichtig und wohl nur durch den Titel der Schrift, die W. selbst nur flüchtig benutzt zu haben scheint, veranlasst.

R. in Beziehung auf den Gedankengang betonte Schwierigkeit beseitigt und auch sprachlich lässt sich ein Bedenken nicht geltend machen. Derartige Wiederholungen sind selbst bei Hosea unbedenklich. Statt zur Einsicht zu kommen und zu Jahve zurückzukehren sind sie vielmehr v. 11. der thörichten Taube gleichgeworden und suchen bei Assur und Egypten Hilfe. סוחה von סחה „offen stehen, der Versuchung offen stehen" d. h. „thöricht sein". Die Thorheit der Taube besteht darin, dass sie den Schlag verfehlt und nun in der Fremde umherirrt, auch wohl in ihrer Einfalt das Netz des Vogelstellers nicht bemerkt und daher leicht gefangen wird, dieser zweite Gedanke tritt erst v. 12. hervor. אין לב gehört nicht als praed zu אפרים (Keil) sondern zu כיונה פוחה, was freilich keiner Erläuterung bedürfte, aber noch weniger hatte die Vergleichung אפרים כיונה סוחה eine Erklärung nöthig, wohl aber erwartete man, wenn אין לב zu אפרים gehörte, schon um eine Zweideutigkeit zu vermeiden: ויהי אפרים אין לב כיונה סוחה. Hier ist לב natürlich Centralpunkt des geistigen Lebens vgl. Prov. 6, 32. 7, 7. 8, 5. אין לב oder חסר לב ist חכם לב Prov. 11, 29. entgegengesetzt. Mit Rücksicht auf unsern v. haben Ew. Gesch. III. 646. Sims. u. A. behauptet, dass in Israel zwei sich gegenseitig bekämpfende Parteien bestanden, von denen die eine das Heil in Anlehnung an Assur, die andre im Bunde mit Egypten sah. W., Keil u. A. haben die Möglichkeit dieser Annahme bestritten, vielmehr habe das Volk von Assur schwer bedrängt bei Egypten und bald wieder von letzterem mit Uebermuth behandelt bei Assur Hilfe gesucht. Auf Grund unsrer Stelle allein lässt sich diese Frage nicht entscheiden, aber unser v. vgl. mit 5, 13. 8, 9 f. 10, 6. und besonders 12, 2. sowie das, was wir sonst über die Verhältnisse im Südreich wissen, lässt allerdings die Ansicht Ew.'s als die wahrscheinlichere erscheinen. Die perff. קראו und הלכו weisen darauf hin, wie das ehedem begonnene Thun noch immer fortdauert, sie ergänzen sich gegenseitig, etwa unserm: „zu Hilfe rufen" entsprechend. Anstatt dadurch dem Verderben zu entgehen bringt solch thörichtes Beginnen nur um so sicherer das Verderben über das Volk. In 12a. behält der Proph. das Bild von der Taube bei, Jahve ist der Vogelsteller, der, sobald sie nach Egypten und Assur gehen, das Netz über sie ausbreitet und sie wie die Vögel des Himmels zur Erde zieht. כאשר ist temp. = sobald als, anders Ew., der כאשר mit Hinweis auf das syr. ܟܕ ܕ ܐܙܠ ܘܟܟ Lag. anal. syr. p. 5, 12. entsprechend unserm „je mehr" nimmt, aber der sich so ergebende Sinn: „je mehr sie gehen — um so sichrer stürze ich sie" ist doch zu wenig befriedigend, als dass wir zu dieser für das Hebräische sonst nicht nachweisbaren Auffassung von כאשר unsre Zuflucht nehmen sollten. Gut macht Abene. darauf aufmerksam, wie der Proph עליהם nicht להם wähle, um damit den Gedanken anzudeuten, dass sie nun nicht mehr dem Ver-

derben entrinnen können. Die von Hitz. auf Grund unsrer vv. vermuthete historische Situation ist nichts als ein Phantasiegebilde ohne jeden Anhalt im Text. Offenbar sei, so meint Hitz., eine Volksversammlung gehalten und in ihr beide Pläne nach Assur resp. Eg. zu senden besprochen, die Entscheidung aber sei zu Gunsten des ersten Planes ausgefallen, das gehe aus ילכו v. 12., das auf אשור הלכו zurückweise, hervor. — Mit איסירם tritt der Proph. aus dem Bilde; die Form, wenn nicht verschrieben für אֲיַסְּרֵם — der cod. babyl. hat auf Grund einer Rasur אֲיַסְּרֵם —, müsste ein unregelmässiges Hiph. sein für אֲיִסְּרֵם wie מֵימִינִים für מֵימִינִים 1. Chron. 12, 2. Diese Züchtigung wird sich vollziehen gemäss dem, was Jahve schon früher ihnen verkündigt, denn offenbar weist בְּשָׁמְעָ vgl. 5, 9. auf früher geschehene Strafverkündigungen; שמע ist = שמועה Obadj. 1, 1. und עדה ist die Gemeindeversammlung, in der der Proph. sprach. Hitz. erklärt im Zusammenhang mit der vorher berührten Auffassung: „gemäss dem Gehörten von ihrer Versammlung", so dass also ל den gen. einführt vgl. 6, 10. 9, 6, aber die Ansicht hat im Text keinen Grund, aus ילכו vgl. mit הלכו, das doch mit קראו einen Begriff bildet. lässt sich das nicht folgern. Die LXX. mit ihrem *ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν* haben wohl einen anderu Text, vielleicht צרתם gelesen. v. 13. 14. begründen nnn die über sie hereinbrechenden Strafgerichte durch abermaligen Hinweis auf ihre Sünden. שד להם bringt die sachliche Erklärung zu אוי להם, die beiden folgenden Sätze mit כי begründen אוי und שד. Bei נדדו hat der Proph. vielleicht wieder an den Vergleich mit dem Vogel gedacht vgl. Jes. 16, 2. Jer. 4, 25. 9, 9. Prov. 27, 8, der Ausdruck ist höchst treffend: das Laufen nach Assur und Egypten um Hilfe ist nichts als eine Flucht vor Jahve, zugleich aber auch eine Treulosigkeit, ein Bundesbruch; פשע vgl. فسق eigentl. „losbrechen, losreissen" setzt immer ein zwischen zweien bestehendes Verhältniss voraus. Die beiden letzten Sätze weisen auf den Gegensatz zwischen Jahves Liebeswillen und Israels Verhalten, das eine Ausführung jenes Liebeswillens zur Unmöglichkeit macht. Die beiden subj. sind scharf herausgehoben und an die Spitze gestellt, um den Gegensatz um so mehr hervorzuheben, wir übersetzen demgemäss: „nnd ich will sie erlösen resp. und ich möchte sie erlösen, sie aber reden Lügen wider mich". Abzuweisen sind hier jedenfalls die Erklärungen Cyr.'s, Theod.'s, Rosenm.'s u. A., welche das impf. als praet. übersetzen: „und ich habe sie erlöst", jene ersten denken an die Befreiung aus Egypten, Rosenm. an die von den Syrern 2. Reg. 14, 25 ff., das ist grammatisch nicht zulässig, v. 15. wählt bei solchem Gegensatz, wie ihn diese Exegeten hier finden, für Jahves That richtig das praet., das namentlich hier, wo es sich um eine einmalige That handelte, unumgänglich ist. Ebenso ist schon von Sims. u. A. die von Vat. u. Drus. vorgeschlagene conditionale

Fassung von אפדם, sowie die Meinung derer, die ואנכי אפדם als Frage ansehen, zurückgewiesen. Weder das Eine noch das Andre ist hier irgend wie angezeigt, auch würde die interrogative Erklärung „Gang und Fassung der Gedanken zu gewaltsam und plötzlich unterbrechen". Worin die gegen Jahve ausgesprochnen Lügen bestehen, zeigt v. 14., der Proph. denkt nicht an den Abfall zum Götzendienst (Hier.), sondern an den Mangel an Vertrauen auf Jahves Macht und Liebeswillen. Dies eben, dass sie innerlich nicht zu der Gewissheit kommen, dass Jahve ihnen helfen könne und werde, vielmehr das trotz ihrer Vergangenheit bezweifeln, ja leugnen, sind die Lügen wider Jahve. Was sich jetzt bei den Israeliten zeigt, ist keine rechte Umkehr, sondern nichts als ein stumpfes Klagen, und zwar lediglich hervorgerufen dadurch, dass ihnen die Mittel zu ihrer Schwelgerei entzogen sind. Im ersten Glied liegt der Nachdruck auf בלבם, der Proph. weist damit auf das Gebet, das aus der Tiefe eines gläubigen Herzens zu Gott aufsteigt, im Gegensatz dazu steht יילילו das thierische Geheul des Ungläubigen, „das keine Richtung und nur eine Ursache hat". כי ist nicht mit Rosenm. tempor. zu fassen, sondern entspricht nach der Negation unserm „sondern". Grade „das Lager" hier als Ort ihres Geheuls erwähnt, weil ja die Nacht die Zeit der stillen ruhigen Sammlung und Einkehr ist, aber anstatt darüber zu sinnen, was diese Strafgerichte über sie gebracht haben, und was Zweck derselben sei, heulen sie nur, dass die Tage des Wohllebens ein Ende haben: über Getreide und Most, die ihnen nämlich von Fremden entrissen sind vgl. v. 9., erregen sie sich. Viele sehen יתגוררו als Hithpol. zu גור = جار an, dessen Grundbedeutung ist: „abbiegen", daher „vom Wege abbiegen, sich als Gastfreund, Fremdling irgendwo aufhalten" und „Jemand aus dem Wege gehen" d. h. „sich fürchten". Aus jener ersten Bedeutung leitet sich die andre ab: „zusammenkommen, versammeln" vgl. אגר, יגר, es müsste das hier ein Ausdruck für „ängstliches und bekümmertes Zusammenkommen in der Noth" sein (Umbr.) oder man könnte auch mit Ges., de W., Drus. an Zusammenkünfte denken, die, um die Fruchtbarkeit des Landes zu erflehen, in Götzentempeln stattfanden. Besser als diese Ableitung des יתגוררו von גור = جار ist es jedenfalls, יתגורר mit der Wurzel גר, wovon גרא ܓܪܐ „erregen", zusammenzustellen. In dieser Bedeutung ist offenbar das ψ 140, 3. sich findende גור zu nehmen. Das diesem Hithpol. entsprechende Hithp. resp. Ethpa. findet sich sowohl im Hebr. als Aram. und Syr. in der Bedeutung des leidenschaftlichen Erregtwerdens vgl. Prov. 28, 4. Sanh. 64a. Levy neuhebräisches W. B. p. 359. und Thes. Syr. edid. Payne Smith p. 769 f. Hitz. sieht יתגוררו als synon. mit יילילו an und behauptet, dass dies

גור mit جِوَّر „dröhnend“ zu verbinden sei vgl. جأر, aber dieser arabischen Wurzel entspricht גער, ܓܥܪ ܓܥܪ. Die LXX. haben jedenfalls יתגודדו gelesen, was auch eine Reihe von codd. bei Kennic. u. de R. haben. Auch sonst wird uns aus Zeiten der Traner Aehnliches berichtet vgl. Deut. 14, 1. Jer. 16, 6. 41, 5. 47, 5., aber doch liegt ein Grund, den M. T. zu verlassen, nicht vor. Schwierig ist בי am Schluss des v., da סור sonst mit מן construirt wird. Wollte man den M. T. halten, so müsste man annehmen, סור sei hier nach Analogie von פשע, בגד, מרד etc. construirt. Besser aber wird es doch sein, statt יָסוּרוּ vielmehr יָסוֹרוּ zu lesen, also das impf. von סרר abzuleiten, das regulär mit ב verbunden wird nnd Hosea ja auch sonst gebraucht vgl. 4, 16. 9, 15. Solche Auflehnung gegen Gott ist schwerer Undank, denn Gott hat ihnen viel Wohlthaten erwiesen v. 15. ואני וג״ו ist Umstandssatz zu יסורו בי, so Ew. u. A. Viele besonders unter den ältern Auslegern haben יסר in der gewöhnlichen Bedeutung „züchtigen“ gefasst, sie erinnern daran, dass in der Züchtigung ja auch das Mittel der Kräftigung liege vgl. Chald., Luth., de Dieu, Dathe etc., aber das ist sowohl wegen des obj., das doch wohl זרועתם ist, als auch wegen v. 15b., der uns an positive Wohlthaten Jahves denken lässt, unmöglich. Wir müssen daher יסר in der sonst sich findenden Bedeutung des Belehrens, Unterweisens nehmen vgl. Jes. 28, 26. Prov. 31, 1. also: „habe ich doch unterwiesen ihre Arme“ vgl. ψ 18, 35. 144, 1. Anders haben Drus., Liv., Umbr., Ew. nach dem Vorgang von Kim. das verb. gefasst, sie schreiben ihm die Bedeutung „festigen, kräftigen“ zu, so dass יסרתי mit חזקתי synon. wäre. Die Grundbedeutung ist constringere, aus dieser könnte sich möglicher Weise die des festmachens, festigens abgeleitet haben: constrinxi ne laxa et soluta essent, roboravi (Merc.), es lässt sich jedoch sonst diese Abwandlnng des ursprünglichen Begriffs nicht nachweisen, während wir andrerseits bei der feststehenden Bedeutung יסר = „nnterweisen“ zu einem erträglichen Sinn gelangen. Die Wahrheit dieses Wortes hatte Israel einige Jahrzehnte vor dieser Zeit erfahren, hatte doch Jerobeam II. das Reich in gräulich zerrüttetem Zustande übernommen und ihm gelang es Nordisrael einen Umfang und eine politische Bedentung zn geben, wie es sie seit David nicht gehabt hatte. Und nicht nur diese Zeit, nein jede Zeit der Erniedrigung und folgenden Erhöhnng, die Israel hinter sich hatte, war ein Beweis für die Wahrheit dieses Wortes. Aber trotz alledem wider diesen Gott, der sie also gesegnet, sinnen sie Böses. אלי ist zur stärkeren Hervorhebung ihrer Undankbarkeit an den Anfang gestellt, das Pi. in יחשבו drückt den Eifer aus, mit dem sie auf das Böse sinnen, das impf. weist auf die Dauer der Handlung. Man kann

zweifelhaft sein, worin das Böse besteht, das sie wider Jahve sinnen, ob in dem Götzendienst, der eine thatsächliche Lossagung von ihm ist (W.), oder in den Bündnissen mit fremden Völkern (Sims., Ew.). Bedenken wir, dass der Proph. vorher v. 13. den Israeliten die Lüge vorgehalten, dass sie wider Jahve aussagen: er vermöge und wolle ihnen nicht helfen, dass sie nicht umkehren zu dem, der ihnen die Wunde geschlagen, sondern bei andern Völkern Heilung suchen, bei denen sie diese doch nicht finden können vgl. v. 16., so wird man am natürlichsten auch hier das Böse in den Bündnissen mit fremden Völkern sehen, wodurch sie sich factisch von Jahve lossagen und beweisen, dass ihnen solche Gnadenerweisungen v. 15a. aus dem Gedächtniss geschwunden sind. v. 16. setzt den v. 15b. begonnenen Gedanken fort. Solche über die Israeliten gekommene Noth bringt sie wohl zu einer Umkehr nur nicht zu einer Umkehr zu Gott. Schon die alten verss. haben diesen vielgedeuteten v. missverstanden. LXX. und nach ihnen Syr. u. Arab. übersetzen, als hätten sie על לא gelesen, Hier. vocalisirte עֹל: absque jugo. Jedenfalls darf man, die Richtigkeit des M. T. vorausgesetzt, nicht mit Dathe, Kuin. u. A. על als summum et perfectissimum in suo genere nehmen und שוב לא על erklären: poenitentiam agere non perfecte, diese Auffassung, der Eichh. u. Luth. in ihren Uebersetzungen gefolgt sind, ist hier so wenig wie in den von Dathe angezogenen Stellen Jer. 32, 31. 2. Reg. 24, 20. zulässig. Ebenso wenig darf man übersetzen: „sie wenden sich nicht zum Höchsten", dazu wäre ein לא vor dem verb. erforderlich. Andre wieder sehen על als Abkürzung aus עֶלָה Maur., Hesselb. oder gar aus עליון Kim. an und verbinden damit לא zu einem Begriff, wie die Hebräer ja auch sonst von לא אלהים etc. reden, aber eine derartige Abkürzung des על aus עלה resp. עליון ist durch nichts zu erweisen. Die richtige Erklärung der Stelle ergiebt sich, wenn wir bedenken, dass על wie viele andre praepp. ursprünglich ein nomen ist und zwar von der Wurzel עלה, hier wie 11, 7. und wohl auch 2. Sam. 23, 1. hat es fast die Bedeutung eines adv. „oben", „aufwärts", so dass also zu übersetzen ist: „sie wenden sich um, aber nicht nach oben". Die Erklärung des zweiten Gliedes hängt von der Auffassung von רמיה dem fem. zu רְמִי ab, das sich in der doppelten Bedeutung von „Trügerisch" Jj. 13, 7. ψ 120, 2. 3. und „Schlaff" Prov. 10, 4. 12, 24. Jer. 48, 10, findet. In jenem Sinn: „sie wurden wie ein trügerischer Bogen" haben schon Hier. u. die Rabb. und nach ihnen die meisten Neueren die Stelle gefasst. Der Gedanke also wäre: wie ein trügerischer Bogen, der das Ziel verfehlt oder im rechten Augenblick sich nicht abdrücken lässt, so kann auch Israel nicht das ihm gesetzte Ziel, die Erkenntniss und Verehrung Jahves finden, irrt vielmehr zu den Götzen ab. Anders Umbr., Ew. u. A., sie übersetzen: sie wurden wie ein schlaffer Bogen, so dass das tert.

comp. ihre Willensschwäche wäre. Ohne Zweifel ist auch diese Auffassung möglich, aber sie passt weniger in den Zusammenhang als jene. Nirgend weist der Proph. sonst auf ihre Willensschwäche, im Gegentheil, öfter als einmal redet er von dem Eifer, mit dem sie den Götzen nachzegen und sich um deren Gunst bemühen, ja noch eben hat er von einem שוב gesprochen, und andrerseits das tert. comp. nur von der Willensschwäche in Bezug auf das Gute zu verstehen, geht auch nicht an. Für jene erste Auffassnng hat schon Sims. ψ 78, 57, geltend gemacht, wo es heisst: ויסגו ויבגדו כאבותם נהפכו כקשת רמיה, auch an dieser Stelle hat freilich Ew. n. A. übersetzt: „sie wandten sich um wie ein schlaffer Begen", aber hier so wenig wie in unserm v. will die Willensschwäche als tert. comp. recht passen, hat der Dichter dieselben doch verher v. 8. דור סורר ומרה genannt, offenbar kann man auch hier nur erklären: „sie wandten sich um wie ein trügerischer Bogen" d. h. sie täuschten im Augenblick der Entscheidung die Heffnung, die man auf sie gesetzt. Was die Verbindung קשת רמיה betrifft, so ist nach ψ 120, 2. לָשׁוֹן רְמִיָּה (nicht לָשׁוֹן wie Mühl., Volck.) רמיה offenbar als adj. fem. gen. zu קשת zu betrachten, womit nicht geleugnet werden soll, dass רמיה auch als subst. gebraucht wird wie viele adj. fem. gen. vgl. Prov. 12, 24. 27. Die Strafe für ihre Untreue und ihren Undank kann nicht ausbleiben: ihre Fürsten, die als Verführer die Hauptschuld tragen vgl. v. 3. sollen durch's Schwert fallen ob der Frechheit ihrer Zunge, damit weist Hosea wohl auf ihre frechen Lästerreden, als werde und könne Jahve nicht helfen vgl. v. 13. Durch wen sich diese Strafe vollziehen werde, ob durch Assur (Ew.) oder Egypten (Hitz.) oder eine Anarchie (Sims. vgl. v. 4 ff.) sagt Hosea nicht. Auch den Schluss des v. verstanden die Alten nicht. זו wohl ein femin. zu זֶה, wie זֹאת = זוֹת, das ת ist abgefalleu nnd א durch einen andern Radical ersetzt. Anders freilich Ew., der זו wie זוּ für eine Nebenform zu זֶה hält, beide זו wie זה sind nach ihm aus nrsprünglichem זָא verdunkelt. Hitz will dies זו, wie ψ 132, 12., wo aber vielleicht זה zu lesen ist vgl. Böttcher ausführliches Lehrbuch II. p. 41. Anm. 6., als Relativ fassen, das er auf das suff. in לשונם bezieht: „wegen des Tretzes ihrer Zunge, deren Spott ist über das Land Egypten", eine ausserordentlich schwerfällige Construction, der zudem auch sachliche Bedenken entgegenstehen, da ja grade Egypten es ist, wohin sie um Hilfe senden. Besser fasst man זו demonstrativ nnd bezieht es auf das letzte Glied: יסלו וגו׳: dies, dass ihre Fürsten durch's Schwert fallen, wird ihr Spott im Lande Egypten sein. Auf Egypten statt auf Jahve vertrauten sie, so wird sie denn nach dem jus talionis der Spott Egyptens treffen. Warum er grade Egypten nicht Assur erwähnt, erklärt sich leicht, wenn wir mit Ew. die Assyrer als die eigentlichen Vollstrecker der Strafe ansehen vgl. Jes. 30, 3. 5. Wahrschein-

lich hatten diese Fürsten bei dem Bestreben mit Egypten ein Bündniss gegen Assur zu Stande zu bringen, sich mit ihrer Macht gross gethan, daher hier der Spott Egyptens erwähnt, als in dem Kampfe Israels mit Assur die Macht jener so schmählich unterliegt. Ew.'s Uebersetzung: „das ist ihr Spott mit dem Lande Egypten" ergiebt keinen klaren Gedanken, auch aus der Erklärung wird nicht deutlich, welche Auffassung er damit verbindet.

c. cap. 8. Darlegung der Gesammtschuld Israels.

Der Proph. erhält den Auftrag das drohende Gericht zu verkündigen, das selbst durch ihren Hilferuf zu Jahve nicht aufgehalten wird. Es kann eben nicht anders sein, denn gottlos ist ja schon der Anfang dieses Reichs: aus Widersetzlichkeit gegen das Davidhaus und dem Hang nach dem sinnlichen Götzendienst entstand dasselbe. So wird denn die gerechte Strafe für solche Thorheiten nicht ausbleiben, sie werden eben erkennen, wie das Ende immer dem Anfang entspricht wie die Frucht dem Keim: ist der Keim leer und taub, so kann es auch keine fruchtbare Erndte geben und selbst wenn einiges Gute da wäre, doch würden Fremde es verschlingen. v. 1—7. Ja schon so gut wie verschlungen ist Israel, das Verderben zehrt schon an ihm, und das kann nicht anders sein, denn in Egypten und Assyrien suchen sie Hilfe und das Resultat all ihrer Bemühungen ist doch nur dies, dass sie Liebelei dingen d. h. weiteren Umgang mit den Götzen finden, und selbst wenn sie dort Hilfe erlangten, wird Jahve ihre Bestrebungen vereiteln. Durch solchen Verkehr mit heidnischen Völkern dringen immer mehr heidnische Religionen und Sitten in Israel ein, so bleibt denn nichts als die Strafe übrig: nach Egypten sollen sie zurück. Nicht minder thöricht wie das Anlehnen an fremde Völker ist auch das Vertrauen auf ihre festen Burgen und Plätze, während sie doch Jahve vergessen, so soll denn Feuer, von Gott gesandt, jene verzehren v. 8—14.

1. An deinen Gaumen die Posaune:
   „Ein dem Adler Gleicher über Jahves Haus",
   weil sie meinen Bund übertreten,
   und gegen meine Unterweisung treulos sind.
2. Zu mir rufen sie:
   „mein Gott wir kennen dich, wir Israel".
3. „Verschmäht hat Israel das Gute,
   der Feind verfolge es".
4. Sie setzten Könige ein, doch nicht von mir,
   setzten Fürsten ein und ich kannte sie nicht,
   aus ihrem Silber und Gold machten sie sich Götzen,
   damit es vernichtet werde.

5. Ein Gegenstand des Abscheus ist dein Kalb, Samarien,
entbrannt ist mein Zorn wider sie,
wie lange noch vermögen sie nicht sich zu reinigen?
6. Denn von Israel ist auch das,
ein Künstler hat's gemacht und nicht ist's Gott,
ja zu Splittern soll das Kalb Samariens werden.
7. Denn Wind säen sie und Sturm werden sie erndten:
Halme hat es nicht, Spross bringt nicht Schoss,
wenn es auch brächte, Fremde würden es verschlingen.
8. Verschlungen ist Israel,
nun sind sie unter den Völkern wie ein Gefäss, daran man keinen Gefallen hat.
9. Denn nach Assur zogen sie, ein einsam schweifender Waldesel,
Ephraim dingt Liebeleien.
10. Wenn sie auch dingen unter den Völkern,
nun will ich sie zusammendrängen,
dass sie bald zittern vor dem Tribut an den König der Fürsten.
11. Denn Ephraim hat Altäre zum Sündigen gemehrt,
es dienen ihnen die Altäre zum Sündigen.
12. Ich schreibe ihm zu Zehntausenden meine Unterweisungen,
wie Fremdes sind sie geachtet.
13. Opfer meiner Gaben opfern sie — Fleisch und essen es;
Jahve hat kein Wohlgefallen an ihnen,
nun wird er ihrer Schuld gedenken und ihre Sünde heimsuchen,
sie sollen nach Egypten zurückkehren.
14. Und Israel vergass seinen Schöpfer und baute Paläste
und Juda machte viel feste Städte,
so sende ich denn Feuer in seine Städte,
dass es seine Schlösser verzehre.

1. Str. v. 1—7. Mit v. 1. hebt die Rede deutlich von Neuem an: kurz wird das Gericht angekündigt und zunächst ganz allgemein durch die Bundbrüchigkeit und Treulosigkeit motivirt und erst von v. 4. an folgt eine specielle Darlegung der einzelnen Sünden. Die Rede verläuft zu Anfang in lauter kurzen Sätzen, es sind gleichsam Seufzer oder Klagetöne, die sich der Brust des Redenden entringen. Angeredet ist der Prophet resp. einer im Volk (Ew.) nicht aber die Feinde (de Dieu), die damit zum Kriegszug aufgefordert würden; Jahve ist der Redende, wie das בריתי, תורתי und v. 2. beweisen. Die Aufforderung אל חכך שפר hat Aehnlichkeit mit 5, 8.; schon oben war darauf hingewiesen, wie die Trompete als Alarmsignal benutzt wurde, etwa um auf ein drohendes Unglück, den Einfall der Feinde etc. vorzubereiten, hier soll damit das hereinbrechende göttliche Strafge-

richt verkündigt werden vgl. Hez. 33, 6. Völlig verkehrt ist die Auffassung des Hier, der nach Aqu., Symm., Theodot., auf die er sich bezieht, übersetzt: in gutture sit tuba, was er so erklärt: exalta vocem tuam, ut tubae similis sit, ähnlich Chald., Syr., während LXX. mit ihrer Uebersetzung *εἰς κόλπον αὐτῶν ὡς γῆ* wohl einen abweichenden Text gehabt haben. Die folgenden Worte כנשר על בית יהוה hat schon Grotius mit den vorhergehenden verbunden: quae scil. vox tam late audiatur quam aquila templum supervolitans et ex sublimi crocitans mit Hinweis auf Apoc. 8, 13., ähnlich Stuck, aber wäre eine solche Vergleichung der weithin hörbaren Stimme des Proph. beabsichtigt, so hätte sie jedenfalls anders ausgedrückt werden müssen; von Marck's Auffassung kann vollends nicht die Rede sein, der hier die Aufforderung an das Volk findet: es solle dem Adler gleich nach Jerusalem in den Tempel fliehen, theils um dort zu beten, theils um dort Schutz zu suchen vor den herannahenden Feinden. Hitz. findet hier den Gedanken: als hätte er Flügel, so solle der Prophet einherfahren über das Land, aber dabei bleibt sowohl das Fehlen des subj. als der Umstand bedenklich, dass dann überhaupt die Gerichtsdrohung fehlen würde, auf die sich doch allein die folgende Begründung beziehen kann. Das Richtige hat hier schon Chald. u. Hier., nach denen die meisten Exegeten grade in diesen Worten die Gerichtsverkündigung finden. Der Adler ist Bild der Schnelligkeit vgl. Jer. 4, 13. 48, 40. 49, 22. etc. בית יי kann nicht der Haupttempel in Samarien sein, den würde Hosea bei seinen Anschauungen vgl. v. 5 f. nie so haben nennen können, ebenso wenig ist an den Tempel in Jerusalem zu denken (Hier., Cyr., Theod.), denn diese Gerichtsverkündigung wendet sich gegen das Zehnstämmereich, vielmehr ist wohl aus 9, 3.*) vgl. mit 9, 15. deutlich, dass der Proph. das Land בית יי nennt. Die Ergänzung eines subj.: wie der Adler kommt er, nämlich der Feind, die Assyrer über das Haus Jahves, ist unnöthig. כ ist ja weniger praepos. als vielmehr ein freilich formell unentwickeltes nomen: Aehnlichkeit d. i. einer wie, als solches kann es im nomin. u. accus. stehen. Hier steht es im ersteren Sinn, so dass zu übersetzen: „Einer gleich dem Adler über Jahves Haus". Der Grund solches Gerichts liegt in ihrer Bundbrüchigkeit und Gesetzesverletzung, פשע sonst mit ב hier mit על verbunden. Auch hier ist wie oben 4, 6. unter der תורה die priesterliche Unterweisung zu verstehen und zwar war sie wahrscheinlich schon theilweise fixirt, darauf führt uns das parallele בריתי. Je schärfer der Begriff eines Bundes d. h. eines zwischen Jahve und seinem Volke bestehenden rechtlichen Verhältnisses in den Vordergrund trat, um so mehr ergab sich auch die Noth-

*) W. bietet 9, 8. 15. offenbar nach Keil, der freilich diesen Druckfehler p. 81. auf p. 700. verbessert.

wendigkeit für die, welche auf die Bundestreue hinzuwirken hatten, diese bei der Schliessung des Bundes übernommenen Verpflichtungen klar heranszustellen nnd zu fixiren; je weniger das Volk derselben eingedenk war und seine eignen Wege ging trotz der eingegangenen Verpflichtungen, um so mehr lag das Bedürfniss für den Propheten nahe, sich von dem subjectiven Gebiete des eigenen religiösen Lebens und Erkennens auf das Objective eines fixirten Gesetzes, das als תורת י״י auch vom Volk anerkannt wurde, znrückzuziehen vgl. zu v. 12. Kommt das Strafgericht, dann werden sie freilich zu Jahve ihre Stimme erheben und ihre Zngehörigkeit zu ihm betonen. v. 2. אלהי וגו׳ giebt den Inhalt zu יזעקו. Eigentlich erwartete man אלהינו, doch steht das suff. sing., weil jeder Einzelne also betend gedacht ist. Grade „mein Gott" nennen sie ihn, nm ihn damit an den ihnen gebührenden Schntz zu erinnern. ישראל sahen ehedem Dathe, Kuin., Hitz. (1. Aufl.) nach Vorgang der Rabb. als snbj. zu יזעקו an, aber das ist ohne Versetznng des Wortes nicht möglich, ebenso wenig kann man mit Marck ישראל als gen. oder dat. ansehen: „agnoscimus te Israelis vel Israeli vel pro Israele esse", unberechtigt ist die Conjectur Houbig's: אלהי ישראל ידענוך. Schon die alten Uebers. waren hier rathlos, daher wohl der Umstand, dass es bei LXX., Syr. u. vielen codd. von Kennic. u de R. fehlt. Das Einzig Mögliche ist ישראל als appos. zn dem in ידענוך liegenden subj. anznsehen: „wir Israel kennen dich", das ist kein bedeutungsloser Znsatz, mit diesem ihrem Ehrennamen erinnern sie ihn an die dem Patriarchen gegebenen Verheissungen. v. 3. bringt auf diesen Hilferuf die kurze Antwort Gottes nnd zwar motivirt 3a knrz den in 3b. enthaltenen Gerichtsspruch. Absichtlich wählt der Proph. ein so starkes Wort wie זנח eig. „ranzig sein, stinken, dann abscheulich sein" und schliesslich „aus Ekel verwerfen", nm damit anf den tiefen Widerwillen dieses Volks nnd seine Fordernngen zu verweisen. טוב kann natürlich nicht sein „der Gütige" d. i. Jahve, so Sims. nach dem Vorgang älterer, in diesem Fall konnte der Artikel, ganz abgesehen von dieser sonst für Jahve sich nie findenden Bezeichnung, nicht entbehrt werden. es ist vielmehr neutr. und in seiner nmfassendsten Bedentnng zu lassen: alles, was טוב ist, stösst es mit Abschen von sich und doch ist זנח טוב und ישראל der diametralste Gegensatz und doch ist das Gegentheil von זנח טוב die nothwendige Voraussetzung für den göttlichen Schntz. Zu טוב vgl. Mikh. 6, 6 ff. So muss denn das Gericht hereinbrechen nnd Jahve dem hereingebrochenen freien Lauf lassen. ירדפו ist jnss., die Contraction von הִ– in ִ findet sich nur selten nnd erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit des jnss. vgl. ψ 35, 8. Koh. 4, 12. Die vv. 4 ff. beweisen ausführlicher die Richtigkeit des eben ausgesprochenen Urtheils: זנח טוב. Der Vorwurf des Propheten, dass sie Könige nnd Fürsten eingesetzt,

ohne ihn um Rath zu fragen, bezieht sich etwa nicht auf Menahem (Hitz.) oder Jerobeam (Theodor.) oder Saul (Hier.), auch nicht auf die in den letzten fünfzig Jahren vor sich gegangenen Thronumwälzungen (W.), sondern der ganz allgemein gehaltene Ausdruck weist, wie Sims. mit Recht hervorgehoben, darauf, dass das gesammte nordisraelitische Königthum unserm Proph. ein widergöttliches, ohne Jahves Zustimmung bestehendes ist. Freilich liess ja Jahve den Abfall der zehn Stämme vor sich gehen und gab ihnen schliesslich im gewissen Sinn die Könige, weil ja nichts ohne seinen Willen geschehen kann, aber den um seinen Willen unbekümmerten gab er sie in seinem Zorn, er gab ihrem sündlichen Verlangen nach, liess aber damit zugleich nach seinem ewigen Reichsgesetz die Sünde durch Sünde bestrafen. Sieht Hosea jetzt auf die gesammten Könige des Nordreichs, auf ihren Anfang und Fortgang, so kann er nicht anders sagen, dies Reich mit seinen Dynastien ist entstanden, ohne dass man sich um Jahves Zustimmung gekümmert hätte vgl. 2, 2. 3, 5. 13, 7—9. Ueber das Verhältniss unsrer und dieser Stellen zu 1. Reg. 11, 11. 31. 12, 15. 24. 19, 16. 2. Reg. 9, 3. vgl zu 13, 7—9. Die Auffassung von השירו ist durch das parallele המליכו bedingt, daher zu verwerfen die Erklärung von Raschi, Abene etc., die השירו = הסירו fassen. Mit diesem politischen Abfall ging der religiöse Hand in Hand: aus ihrem Silber und Gold machten sie sich Götzen vgl. 2, 10. 1. Reg. 12, 26 ff. Der letzte Satz למען וגו׳ bringt die unausbleibliche Folge dieses ihres Thuns, die, weil sie von ihnen gekannt war oder doch wenigstens gekannt sein konnte, als von ihnen beabsichtigt dargestellt wird. Als subj. in יכרת, wofür die alten verss. vielleicht den plur. gelesen haben, sieht Sims., der diesen Schluss nicht nur auf 4b. sondern auch 4a. bezieht, ישראל an, aber mit Unrecht, nicht die Ausrottung sondern ein Läuterungsgericht, auf das die Zeit der Begnadigung folgt 14, 2 ff., verkündigt Hosea seinen Zeitgenossen. Schon Raschi, Abene. u. die meisten Neueren haben daher כספם וזהבם zum subj. in יכרת gemacht: das zum Götzen gemachte Silber und Gold muss der Vernichtung anheimfallen. Ja diese Götzen Samariens müssen vertilgt werden, denn zum Ekel ist Jahve das Kalb Samariens geworden v. 5., dieser v. 5. lässt über die Auffassung von עצבים keinen Zweifel. זנח ist mit Rücksicht auf v. 3. gewählt: Israel stösst mit Abscheu das Gute von sich, Jahve andrerseits empfindet Abscheu vor dem Kalb, jedoch ist זנח hier nicht wie in v. 3. trans. (Ew., Umbr., Hitz.), dabei entsteht eine aus dem folgenden אפי sich ergebende Schwierigkeit: in זנח wäre von Jahve in der 3. pers. die Rede, in אפי träte er sofort selbst sprechend ein. Umbr. wollte dessbalb אפו lesen, aber dazu sind wir nicht berechtigt, Rosenm. andrerseits suchte der Schwierigkeit so zu entgehen: rejecit vitulus tuus o Samaria eos scil Israelitas, aber grade dies obj., das aus dem

Zusammenhang sich nicht ergiebt, konnte nicht fehlen und mit welchem Recht überhaupt hätte der Proph. diesen Ausspruch thun können? Und was endlich soll dieses Wort grade hier vor v. 6., der auf die Verwerfung und Vernichtung des Kalbes weist? Und sollte der Gedanke etwa der sein: das Kalb ist Schuld an Israels Verwerfung, so konnte der Proph. sich doch nicht so ausdrücken Noch weniger kann natürlich davon die Rede sein, אפי zum subj. zu machen (Marck., Maur.), wobei übrigens gleichfalls die Schwierigkeit des fehlenden obj. bliebe. Auch die Lösung der LXX., denen der Arab. folgt, den imp. zu lesen, ist nicht empfehlenswerth, weil eine derartige Aufforderung sich hier nicht in den Context fügen will, es bleibt hier nichts als זנח intr. zu fassen: „abscheulich sein". Bei עגלך שמרון hat man schwerlich daran zu denken, dass auch in Samarien eine Stätte des Kälberdienstes war, vielmehr steht שמרון hier als Hauptstadt des Nordreichs zur Bezeichnung desselben, wie ähnlich 10, 15. die Höhen von Aven die Sünde Israels genannt werden. Hitz. will hier nur an das Kalb von Bethel denken, aber diese Beschränkung ist durch nichts gerechtfertigt. חרה וג׳ bringt die Folge: eben darum ist Jahves Zorn wieder sie entbrannt, בם erklärt sich nach שמרון als Bezeichnung Israels überhaupt leicht. Der Sinn des Schlusses von v. 5. hängt von der Auffassung von נקיון ab. Hitz. findet hier den Gedanken: „wie lange wird es dauern, bis sie genug gestraft sind", er nimmt also נקיון als „Freiheit von der Strafe", aber schon Sims. hat dagegen geltend gemacht, dass das Niph. נָקָה sich zwar in der Bedeutung: „frei sein von Strafe" findet, das subst. נקיון aber immer die ursprüngliche Bedeutung: „Freiheit von der Schuld" hat vgl. Gen. 20, 5. ψ 26, 6. 73, 13. Die übrigen Exegeten nehmen daher auch diese Bedeutung an, nur betrachten die Einen sämmtliche Worte als einen Satz, während Ew. עד מתי für einen abgebrochnen Satz hält, zu dem die Worte לא יוכלו וג׳ den Nachsatz bringen, doch würde man in diesem Fall ein Waw vor לא schwer entbehren können. Es ist demnach zu übersetzen: „wie lange vermögen sie nicht Reinheit". Die Ergänzung eines verbi zu יוכלו, wie sie Keil vorschlägt, ist unnöthig, יכל steht, wie ψ 101, 5. Jes. 1, 13. absolut: „fähig sein, vermögen". Der Proph. weist mit dieser Frage auf ihre sittliche Verkommenheit, in der versunken sie sich nicht frei machen können von dem Schmutze des Götzendienstes, so schon Kim. n. Raschi. Mit v. 6. begründet Hosea 5a., während 5b. ein durch 5a. hervorgerufener Zwischengedanke ist: Solch Kalb ist Jahve ein Gegenstand des Abscheus, weil es aus Israel hervorgegangen und Menschenwerk ist, der Versetzung von 5a. vor 6., wie sie Houbig, Dathe, Knin. vorgeschlagen, bedarf es nicht. Nach der masor. Interpunction ist zusammen zu nehmen: כי מישראל הדא „denn aus Israel ist auch das", so dass also vor הוא dazu dient, dasselbe besonders her-

vorzuheben, der Gedanke ist demnach: es kann nicht anders sein, als dass Jahve jenes Kalb verwirft, denn auch das ist aus Israel, trägt somit die Spuren des Unvollkommenen und Menschlichen an sich, während es doch ein Abbild Gottes sein soll. Sims., W. u. A. haben diese Auffassung verworfen, weil sich für Waw diese Bedeutung nicht nachweisen lasse, ihnen bleibt nichts als והוא zum Folgenden zu ziehen, es wäre absolut voranfgestellt und im suff. von עשהו wieder anfgenommen. Wir wollen uns für jenen Gebrauch von Waw nicht mit Ew. § 352a. auf Am. 4, 10. oder mit Del. anf Jes. 32, 7., wo es = et quidem ist, oder auf Mich. 4, 5. resp. ψ 31, 12. 2. Sam. 1, 23., wo möglicher Weise ein verderbter Text vorliegt, berufen, aber es finden sich doch Stellen, wo man mit der gewöhnlichen Bedeutung von Waw nicht auskommt, wo es offenbar dazu dient, das Wort, vor dem es steht, schärfer hervorzuheben, wenn es auch nicht gradezu unserm „sogar" entspricht. Dahin gehört Koh. 5, 6., mag man nun bei der jetzigen Ordnung der Glieder bleiben oder sie ändern vgl. Ew. u. Del. zu diesem v., zudem beweisen ja auch Stellen, in denen das verdoppelte Waw entsprechend *καί — καί*, et — et gebraucht ist, dass die steigernde Bedeutung dem Waw nicht so fern liegt, wie Sims. u. W. meinen vgl. Num. 9, 14, Jos. 14, 11. 2. Chron. 27, 5. Für wen diese Stellen nicht beweiskräftig sind, für den bleibt nur die oben berührte Auffassung Sims.'s, obgleich bei ihr die Schwierigkeit des im ersten Satz kaum zu entbehrenden subj. sehr bedenklich ist. Jedenfalls unstatthaft ist aber die von Böttch. geltend gemachte Erklärung: מן tempor. zu fassen: „denn von Israel an ist es" d. h. „erst so lange Israel besteht, besteht es", dieser Gedanke der Zeitlichkeit des Götzenbildes im Verhältniss zur Ewigkeit Gottes konnte so nicht ausgedrückt werden, unmöglich kann מישראל „von Israel an" sein: seit es ישראל giebt. Auch Hier., Kim., Drus. haben geirrt, wenn sie hier den Gedanken fanden: Dies Kalb errege deswegen besonders Jahves Zorn, weil es nicht wie andre Götter von andern Nationen herübergenommen sondern in Israel selbst entstanden sei, der Gedanke ist vielmehr kein andrer wie der in spätern Proph. vgl. Deuterojes. Jer.: Hosea weist auf die Thorheit hin, dass das von ihnen als Göttliches Verehrte einen menschlichen Ursprung habe vgl. 13, 2., eben weil es ein Werkmeister, also ein Mensch gemacht, kann es nicht אלהים sein. Das zweite כי begründet nicht, sondern steigert entspr. unserm: „ja". Das ἅπ. λεγ. שבבים ist schon den alten verss. unverständlich gewesen, Hier., der sich auf seinen hebräischen Lehrer beruft, erklärt es als aranearum fila per aerem volantia, doch mit Unrecht, die Wurzel שבב bedeutet, entsprech. dem arab. سبّ u. aram. שָׁבַב „schneiden", davon שְׁבָבִים „Stücke" = aram. שְׁבָא und arab. سبيبة. Die Vermuthung von Hitz., dass שבבים

= אבק רק Jes. 29, 5. sei, wird weder durch den plur. noch durch v. 7. zur Gewissheit erhoben. Falsch haben auch einige Exegeten nach Schult.'s Vorgang an eine Wurzel שבב inscendere gedacht und שְׁבָבִים durch scintillae übersetzt, auf dies שבב arab. شب syr. ܫܒܒ geht שְׁבִיב „Flamme", nicht aber unser שבבים zurück. Grammatisch angesehen ist שבבים natürlich accus. zu יהיה, dieser Gedanke: „zu Trümmern wird das Kalb Samariens werden" ist eine weitere Ausführung zu v. 4 fin. LXX. u. Theodot. mit ihrem *πλανῶν* u. Aqu. mit *πλανωμένοις* scheinen einen andern Text gehabt zu haben, Capp. u. Drus. vermuthen für jene שׁוּבֵב Mikh. 2, 4., für diesen לְשׁוֹבְבִים. — Anders als dass das Gericht über sie komme, kann es gar nicht sein, denn das Ende entspricht immer dem Anfang: war Israels Beginnen thöricht, so muss es die Frucht dieser seiner Thorheit auf sich nehmen, „ist ihr Keim und Spross leer und taub, wie kann da eine fruchtbare Erndte, ein wahrer Gewinn entstehen?" Dieser hier berührte Gedanke, dass das Ende mit dem Anfang in unlöslichem Zusammenhang stehe, wird oft unter dem Bilde von Säen und Erndten dargestellt, nur dass wohl für רוח und סופה, den Bildern für die Nichtigkeit, die synon. עמל, און, עולה stehen vgl. 10, 13. Jj. 4, 8. Prov. 22, 8. auch Koh. 5, 15.. Die impff. haben verschiedene Bedeutung, theils sind sie futt. wie יקצרו, יבלעהו, theils drücken sie die Dauer aus יזרעו, יעשה. Zu רוח bildet סופה eine Steigerung, es ist der alles vor sich hertreibende und fortraffende Sturmwind. Verschiedene Erklärung hat die Form סופתה gefunden, jedenfalls kann die Endung kein Intensivum sein vgl. Schultens institutt. p. 183. 451. Schröder institutt. § 165., noch auch mit dem stat. emphat. in Zusammenhang gebracht werden Castell., Seb. Schmid, Lud. de Dieu, Ges. Lehrgeb., noch auch rein euphonische Bedeutung haben Abene., Heng., Leng., Hitz. Hupf. sah in dieser Endung תָה־ „die bekannte im Hebräischen im Absterben begriffene und nur noch in Trümmern erhaltene Accusativendung" vgl. Hupf. *ψ* 3, 3. u. Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes II, 465 ff. Aber auch dagegen lassen sich schwerwiegende Bedenken nicht unterdrücken, es ist kaum anzunehmen, dass die Bedeutung dieser alten Accusativendung so völlig sollte verloren gegangen sein, dass man sie auch an subst., die nur als im nomin. stehend gedacht werden können, hängte. Am wahrscheinlichsten bleibt hier immer noch die von Ew. u. Olsh. geltend gemachte Auffassung, wonach wir hier eine doppelte Femininbildung vor uns haben, analog der 3. pers. fem. sing. der verba ל״ה. Die Nichtbetonung der letzten Silbe, die Kautzsch dagegen geltend macht, stammt offenbar aus einer Zeit, wo das Bewusstsein von der ursprünglichen Bildung der Formen verloren gegangen war und man diese subst. mit solchen, denen das ה locale angehängt war, zusammenwarf. Derartige Beispiele, dass den Späteren das Bewusstsein von der

eigentlichen Entstehnng einer Form verloren gegangen, finden sioh auch sonst vgl. שַׁבָּת contrah. aus שַׁבָּתָב daher mit suff. שַׁבַּתּוֹ, dagegen auch שַׁבָּת als masc. gebraucht und von ihm die Form שַׁבָּתוֹן etc. קמה ist das anf dem Halm stehende Getreide, לו geht aber nicht auf Israel sondern anf רוח oder das durch רוח Versinnbildete: das so gesäete bekommt keine Halme. צמח bildet mit קמח eine Paronomasie, die Rück. wiedergegeben hat: „Halm bringt nicht Malm", Sims. „Schoss bringt nicht Spross". צמח „das was aus der Erde sprosst", קמח „das Mehl", so dass wir also 3 Entwicklungsstufen des Getreides haben: צמח, קמה nnd קמח. Znm zweiten יעשה ist natürlich קמח obj., אולי setzt das vorher Negirte als Möglichkeit, es ist entstanden aus אוֹ und לֵי = לֵי = לֵא = לֹא „wenn nicht, ob nicht" und schliesslich „vielleicht" vgl. عَلَّ, لَعَلَّ nnd rabbin. שֶׁמָּא nnd דִּילְמָא. Hitz., Rück., Umbr. nach Marck. behanpten, dass der Proph. hier in 7b. das Bild verlasse: er drohe mit Misswachs, wo nicht, so werden doch Feinde sein Korn verzehren. Aber zu dieser gan zen Anffassnng liegt ein Grund nicht vor, sie beschränkt unnöthig den Gedanken, den der Proph. zum Ausdruck bringen will, vielmehr bleibt der Proph. auch noch 7b. im Bilde, er will ganz allgemein darauf hinweisen: nichts, was das Volk in seinem thörichten und gottlosen Sinn beginnen werde, könne ihm gelingen, nnd habe es doch irgend wie Erfolg, so komme der nicht ihm zu Gute, sondern Fremde nehmen ihn für sich und verschlingen ihn gleichsam. Daran schliesst sich treffend der folgende v.: verschlnngen ist Israel. Wie viel weniger genügend ist der Zusammenhang, wenn v. 7. sagte: „Misswachs wird Israel treffen und wenn es auch eine Erndte hat, Fremde verschlingen sie. Verschlnngen ist Israel"!

2. Str. v. 8—14. Der Proph. nimmt hier auf die Gegenwart Rücksicht und weist aus ihr nach, dass das Gericht schon begonnen. נבלע knüpft direct an v. 7. an: dort hatte der Proph. mit einem Verschlingen in der Zukunft gedroht, hier betont er wie das Gericht an Israel schon in der Vollziehung begriffen ist. Mit der Meinung Hitz.'s, dass die Zeit hier im Verhältniss zum Vorhergehenden fortgerückt sei, lässt sich ein erträglicher Sinn nicht verbinden, man müsste vor v. 8. einen Abschnitt machen nnd so die offenbar zusammengehörenden Stücke trennen. Die Rabb. u. A. wollten נבלע als perf. proph. auffassen, aber das ihm parallele עתה היו, auch Stellen wie 7, 8. 9., wo der Proph. diesen hier behandelten Gedanken schon angedeutet und darauf hingewiesen, dass Fremde schon jetzt dabei sind seine Kraft zu verzehren, beweisen zur Genüge, dass wir es hier nicht mit einem perf. proph. zu thun habcn. עתה weist anf den eingetrenen Wendepnnkt: nun gleichen sie einem Gefäss, das man als werthlos verachtet und verwirft vgl. Jer. 22, 28. 48, 38. ψ 31,

13., weil seine nationale Kraft gebrochen und es ein Spielball in den Händen der Völker ist. Und dies sein Schicksal hat es sich durch eigenes Verschulden zugezogen v. 9.: nach Assur zogen sie in eigenwilliger, störrischer Art den Waldeseln gleich, um Bündnisse zu schliessen. עלה ist wohl hier synon. mit הלך 5, 13. 7, 11., obgleich Assur wenigstens im nördlichen und östlichen Theil ein Gebirgsland ist. Wahrscheinlich entspricht hebr. עלה dem griech. *ἀναβαίνειν* und arab. أصعد, die heide von dem tiefer in's Land hineinziehenden gebraucht werden vgl. Ges. thes. Die vom Chald. vertretene Auffassung des עלה = גלה also vom Wandern in's Exil kann schon darum, weil sie nicht in den Zusammenhang passt, nicht in Betracht kommen, noch weniger die Aushilfe von Marck, der hier darum von einem ascensus geredet findet, quia fiebat cum elato animo et quasi ad locum securitatis altum. Die Worte פרא בודד לו zieht Keil nach Vorgang von de W., Maur. u. A. zum Schluss des v.: „Waldesel geht für sich allein, Ephraim warb um Buhlschaften", es würde also hier wie Jes. 1, 3. geschlossen und darauf hingewiesen, wie Israel unvernünftiger ist als das unvernünftige Thier: „während der Waldesel dieses unvernünftige Thier für sich allein bleibt, um seine Unabhängigkeit zu behaupten, sucht Ephraim unnatürliche d. h. mit seiner Bestimmung unverträgliche Verbindungen mit den Weltvölkern anzuknüpfen." Aber diese Erklärung scheitert an der Thatsache, dass dieser Waldesel gar nicht „für sich geht". Wetzstein schreibt darüber zu Del. Jj. p. 740.: „Selten trifft man ihn allein an, sondern fast immer in Rudeln von mehreren Hunderten zusammen. Daher kommt es, dass ihre Ankunft den Jägern meist durch eine mehrere Stunden weit sichtbare Staubwolke angezeigt wird". Sims., dem Schmoll. folgt, hat das richtig hervorgehoben, aber auch seine eigne Erklärung leidet unter derselben Schwierigkeit, er übersetzt: „ein für sich einsam wandelnder Waldesel erkaufte Ephraim Buhlschaften", Ephraim sei hier mit פרא verglichen ähnlich wie Jer. 2, 24., wo eben um seiner Begierde zu dem unzüchtigen Götzendienst und eben um seiner Bündnisse mit Assur und Egypten willen das Volk Gottes unter dem Bilde einer in wilder Lust dem Hengste nachjagenden Stute geschildert wird und es werde hier in unserm v. der doppelte Abfall Israels in seiner Verbindung mit heidnischen Völkern und seiner Verehrung heidnischer Götter zusammengestellt. Aber was soll dabei בודד לו, wenn doch einmal zugestanden wird, dass der Waldesel fast nicht allein, namentlich zur Brunstzeit nicht allein vorkommt? Damit dass Sims. behauptet בודד לו sei kein wesentlicher Zug im Gleichniss lässt die Schwierigkeit sich nicht beseitigen, der Proph. konnte jedenfalls zu פרא keine Bestimmung setzen, die der Wirklichkeit widersprach. Es bleibt nach alledem nichts als mit den Mas. das Glied zur ersten Vershälfte zu ziehen, freilich nicht zu Assur, wobei sich ein tert. compar.

nicht ergiebt, was sowohl Dathes Auffassung: „ille vero (Assur) ut onager solitarius sua tantum curat“ als auch Schröd.'s Erklärung beweisen: „Assur wird gleich einem wilden Esel schen davon laufen, wenn Israel naht und wird seinen Bitten kein Gehör geben“, vielmehr gehört es zu המה: sie ziehen nach Assur wie ein sich vereinsamender Waldesel. Das tert. compar. ist die Störrigkeit und unbezähmbare Wildheit, offenbar ist פרא Bild derselben vgl. Gen. 16, 12. Jj. 39, 5 ff. פרא ist nach Wetzst. ein Steppenthier von schmutzig-gelber Farbe, unter dem Bauche weiss, ein Einhufer und Langohr ohne Hörner, sein Kopf ist dem einer Gazelle ähnlich, nur ist er viel grösser, sein Haar ist spröde wie das Haar des Rehes, sein Lauf so schnell, dass ihn kein Reiter einholen kann. בודד לו weist darauf hin, dass er sich immer fern von Menschen u. s. w. aufhält, ist also ein Zeichen seiner Wildheit, der Ausdruck entspricht etwa dem בדד שכן Jer. 49, 31. Wie dieser Wildesel unzugänglich für alle Einwirkung der Menschen, sich nimmer von ihnen zähmen und leiten lässt, so ist's auch mit Israel, unfähig für alle Zurechtweisung und Belehrung von Seiten Jahves geht es seine eignen selbstgewählten Wege nach Assur und zwar um dort Hilfe zu suchen, aber sie dingten sich nur Liebelei d. i. sie erlangten nach Hoseas Meinung nur weiteren Verkehr mit den Götzen Assurs. התנה ist wahrscheinlich = נתן אתנה 2, 14. „Buhlerlohn geben d. i. dingen“, in demselben Sinn findet sich v. 9. das Qal. Das verb. bezieht sich auf die Gaben, die Israel den Assyrern sandte, um ihre Hilfe zu erlangen, falsch denkt Sims. nur an die Kostbarkeiten, die sie auf die Ausschmückung ihres Götzencultus verwandten, damit verträgt sich v. 10. nicht. Hatte der Proph. mit dem Schluss von v. 9. darauf hingewiesen, wie vergeblich das Bemühen der Israeliten sein werde, bei den Heiden Hilfe zu finden, so setzt er in v. 10. mit גם כי die Möglichkeit eines Erfolges, denn offenbar gehören beide Worte zusammen, nicht aber ist mit Hitz. u. Umbr. גם mit אקבצם zu verbinden, jener übersetzt: „da sie dingen unter den Völkern, so sammle ich sie (scil. die Völker) jetzt auch zu Haufe“, in diesem Fall könnte גם seine Stellung zu Anfang des Satzes nicht behaupten namentlich hier nicht, wo durch die Zusammenfügung von גם und כי ein Missverständniss so nahe lag. Das suff. in אקבצם haben Kim., Grot., Marck., de W., Maur., Hitz. u. A. auf die vorhergenannten גוים bezogen: „Völker aller Gattung im assyrischen Heer“, aber am natürlichsten geht das suff. auf die subjj. in יתנו und יחל, nur darf man dann nicht 10a. mit Chald., Syr., Raschi u. ähnlich Umbr. im verheissenden Sinn nehmen: diese Erklärung verstösst gegen den Zusammenhang, auch kommt man dabei zu keiner befriedigenden Auffassung des Zusammenhanges der vv. 11—14. mit den vorhergehenden vv., wie denn auch Umbr. כי v. 11. völlig vernachlässigt. Vielmehr muss hier in עתה אקבצם

eine Drohung vorliegen. Die Grundbedeutung von קבץ ist die des Zusammenschliessens, Sammelns, von ihr ausgehend erklärt W.: „ich werde sie sammeln unter den Völkern“ d. h. resp. soll heissen: „ich werde sie den Völkern anheimgeben“. Aber wäre das der Gedanke: wenn es ihnen auch gelingt, Helfende unter den Völkern zu finden, so wolle er sie doch grade diesen Völkern anheimgeben, so hätte der Proph. doch diesen Gegensatz irgendwie andeuten, überhaupt nur verständlich zu sein, diesen Gedanken anders ausdrücken müssen. Das Richtige hat hier Sims., ihm ist קבץ wie 9, 6. „einengend, der Freiheit beraubend sammeln“, die Stelle entspricht so in etwa jener in cap. 3., wo der Proph. schon einmal darauf hingewiesen, wie für Israel eine Zeit kommen wird, wo es in völliger Abgeschlossenheit einsam dasitzen wird. Die Erklärung des zweiten Gliedes hängt wesentlich von der Auffassung von ויחלו ab. Eichh., Rosenm., Hitz., Böttch., Keil u. A. leiten es von חלל ab und מעט nehmen sie entweder gradezu als inf. (Rosenm.) oder als adj. verb., sie übersetzen: „sie fangen an minder zu werden ob der Last des Königs der Fürsten“, meist denken sie dabei an die Verminderung der Menschenzahl, welche sich im Exil unter dem Druck des assyrischen Herrschers vollzieht, nur Hitz. versteht das Wort von der Abnahme des Wohlstandes, der Habe etc., משא ist ihm der Tribut an Phul. Andre ergänzen zu מעט einen inf. etwa: bedrängt werden. Kann von dieser letzten Auffassung schon um der unmöglichen Ellipse willen keine Rede sein, so leiden doch auch jene Erklärungen an der Schwierigkeit, dass מעט weder inf., der vielmehr מְעֹט lautet Lev. 25, 16. noch auch adj. verb., wofür es durchaus an Beispielen fehlt, sein kann und doch erwartete man bei dieser Auffassung von ויחלו einen inf. resp. part. und, abgesehen von diesen sprachlichen Schwierigkeiten, was sollte hier dieser Gedanke, nicht dass sie anfangen geringer zu werden sondern dass sie geringer werden, erwartet man als Folge. Desshalb fassen Ges., Maur., Umbr. u. A. חלל „lösen“ = „befreien“, subj. sind die Völker, מלך wie שרים sind Israels Fürsten, die Israeliten als obj. sind zu ergänzen und מעט ist ironisch zu fassen: „dass sie ein wenig sie lösen von der Last des Königs, der Fürsten“. Aber weder ist nach אקבצם wahrscheinlich, dass der Proph. hier das obj. sollte ausgelassen haben, noch kann גוים hier subj. sein, noch hat חלל überhaupt im hebr. diese Bedeutung. Ew. will daher וַיְחַלּוּ lesen, er übersetzt: „dass sie ein wenig abstehen von der Abgabe an den König der Fürsten“. Aber was sollte in diesem Fall מעט? Nicht dass sie ein wenig sondern dass sie überhaupt abstehen von der Abgabe erwartet man. Auch lässt sich für החיל mit מן diese Bedeutung nicht erweisen, denn Gen. 8, 10., worauf sich Ew. beruft, ist offenbar ויחל zu lesen. Behalten wir die von Ew. vorgeschlagene und von Sims., W. u. A. angenommene Lesart

וְיָחִלוּ bei — cod. Babylon. bietet וְיָחֵלוּ cod. Erf. 3. וַיָּחֵלּוּ vgl. Baer p. 63. —, so erhalten wir eine völlig befriedigende Erklärung, wenn wir von der Grundbedeutung von חיל חול „Schmerz empfinden, zittern" ausgehen vgl. Jo. 2, 6. Jes. 23, 5. ψ 77, 17., מעט verstehen wir von der Zeit wie 1, 4. etc. nnd משא eig. „die Last" ist natürlich nicht der Druck, den מלך und שרים ausüben, sondern nach Am. 5, 11. 2. Chron. 17, 11. „der Tribut", den Jemand einem andern für den von ihm empfangenen Schntz zahlt, wir übersetzen demgemäss: „wenn sie auch dingen unter den Völkern, nun will ich sie sammeln, dass sie bald zittern ob des Tributs an den König der Fürsten". מלך שרים muss Bezeichnung des Assyrerkönigs sein entsprech. dem מלך מלכים Hez 26, 7. Da מלך und שרים als Bezeichnung für die gesammte Obrigkeit sich öfter in diesem Prophetenbnche neben einander finden vgl. 3, 4. 7, 5. 8, 4. 13, 10., auch die alten verss. und viele codd. bei Kennic. u. de R. מלך ושרים lesen, so haben viele die genitt. als genitt. subj. genommen und an den von Königen nnd Fürsten gegebenen Tribut gedacht, Sims. erinnert speciell an Menahem. Aber so viel diese Erklärung auch zunächst für sich zu haben scheint, dabei bleibt bedenklich sowohl das in diesem Fall zu unbestimmte משא, als die Verbindung eines stat. constr. mit zwei genit., die der Hebräer gern vermeidet, Fälle wie Gen. 14, 19. gehören immerhin zu den Ausnahmen vgl. Gen. 24, 3. So vereinzelt auch die hier sich findende Bezeichnung des Königs von Assur ist, wird man doch bei jener vorher gegebenen Anffassung bleiben müssen. v. 11. begründet die eben angedrohte Strafe durch den Hinweis darauf, dass die Stätten des Gottesdienstes die Stätten der Sünde wnrden. Der Nachdruck liegt offenbar auf לחטא nicht auf הרבה, wie Hier. meint, so dass der Proph. hier den Israeliten nnr den einzigen Vorwurf der Mehrung der Altäre machte entgegen den Bestimmungen des Priestercodex und des Deuter., die nur einen rechtmässigen Altar kennen. Aber weder der Priestercodex noch das Deut. können hier in Betracht kommen, denn auch in Betreff jenes ist das doch allgemein zugestanden, dass er in der Zeit des Amos nnd Hosea kanonisches Ansehen nicht gehabt haben kann. Damit soll nicht geleugnet werden, dass nicht schon zur Zeit nnsers Proph. Ansätze dazu, den Cultus zu centralisiren vorhanden waren — wir rechnen dahin die Stellung, die der Tempel zu Jerusalem in Stellen wie Am. 1, 2. Jes. 4, 5. 30, 29. etc. hat — aber das lässt sich nicht nachweisen, dass Hosea jeden Jahve geweihten Altar, weil ausserhalb Jerusalems, als Stätte der Sünde angesehen, der Grnnd vielmehr ist der, dass man hier nicht den über alles Menschliche nnd Unvollkommne erhabenen rein geistigen Jahve sondern den in den Bereich der Sichtbarkeit herabzogenen, der ihm weil nur Menschenwerk vgl. v. 5 ff. mit Baal identisch ist, verehrte. Je mehr man Gott seines geistigen

und ethischen Wesens entkleidete, um so mehr konnte man zu dem Irrthum kommen, dass man mit Opfern allein ihm genügen konnte, weit entfernt also ein Beweis der Frömmigkeit des Volks zu sein, verstärkten diese immer zahlreicher werdenden Cultusstätten das Volk nur in der Veräusserlichung ihres Sinnes und mehrten darum ihre Sünde, das hebt v. 11b. noch besonders hervor, der einen Rückblick in die Vergangenheit enthält. Möglich wäre es auch, dass hier, nachdem der Proph. v. 9. fin. von דדגו אהבים gesprochen, zugleich an Götzenaltäre zu denken wäre, doch ist wegen v. 12. die vorher gegebene Erklärung die vorherrschende. Mit diesem v. 12. weist der Proph. darauf hin, wie Jahve keine Schuld an diesem ihrem Verhalten trägt, sie können nicht sagen, dass sie seinen Willen nicht gewusst hätten, in einer grossen Zahl von Gesetzen hat er ihn kund gethan, aber als gingen dieselben sie nichts an, als wären sie ihnen etwas völlig Fremdes, das für sie keine Verbindlichkeit habe, lebten sie dahin. Falsch nehmen Sims., W. u. A. nach dem Vorgang des Chald. אכתוב als praet., dieser Gebrauch ist rein dichterisch vgl. Jj. 3, 3. 11. 15, 7. und beschränkt sich in prosa auf bestimmte Fälle, so nach אז, טרם etc. Hier ist das impf. gewählt, weil der Proph. ein völlig richtiges Bewusstsein davon in sich trägt, dass die Gesetzgebung nicht etwa eine einmalige in der Zeit des Mose geschehene sondern vielmehr eine allmählig sich vollziehende ist Wegen der engen Verbindung des verb. mit לו wollten die Mas. das Waw tilgen und den kurzen Vocal setzen, ebenso wollten sie רַבִּי, das auch cod. babylon. u. A. bieten, statt des jetzt im Text sich findenden רִבּוֹ lesen, aber ohne Grund, dies רִבּוֹ ist das nach aramäischer Art verstümmelte רִבּוֹת Neh. 7, 71. vgl. Jon. 4, 11. 1. Chron. 29, 7., es dient wie das entsprechende רבבה und רבבות ψ 3, 7. Dent. 33, 17. Gen. 24, 60. zur Bezeichnung einer unbestimmt grossen Menge. Eine Nothwendigkeit תּוֹרָתִי zu lesen (Hitz.) ist nicht vorhanden vgl. Ew. 287i. k. Hitz. hat nach Hier., Abarb. u. A. das impf. אכתוב hypothetisch gefasst, also: „schriebe ich auch zehntausend meiner Gesetze, wie Fremdes würden sie es achten". Aber zu dieser hypothetischen Fassung liegt ein Grund nicht vor, ja sie gebe bei der hier sich findenden Betonung des רבו תורתי den Gedanken, dass Jahve um so mehr glaube auf Gehorsam rechnen zu können, je mehr Gebote er gäbe, ein Gedanke, den ein Proph. wie Hosea nicht vertreten würde. Besser würde der Sinn auch nicht, wenn man mit Duhm אכתוב betonte, sollte nach Hoseas Ansicht Jahve wirklich glauben, dass geschriebene Gebote grössern Eindruck auf die Israeliten machen würden als die durch die Propheten verkündigten? Der von Hitz. für die hypothetische Fassung betonte Grund, dass אכתוב nicht als historisches Präsens genommen werden könne, weil die Zahl der Orakel und Gebote auch nicht annähernd so gross war, ist hinfällig, רבו bezeichnet nur im Allgemeinen eine

grosse Menge und diese Bezeichnung den damals vorhandenen Geboten absprechen wollen ist eine durch nichts zu begründende Behauptung. Wichtig ist unser v. in sofern, als er eine nicht unbedeutende Literatur, die die תורת יהוה zu ihrem Gegenstande hatte, voraussetzt. Fraglich ist nur, was unter תורה nach Anschauung unsers Proph. zu verstehen ist. Noch der jüngste Commentator des Hosea W. schreibt: Mit תורתי ist die Thora d. i. das sinaitische Gesetz gemeint, welches Jahve den Israeliten durch Moses gegeben, כתב selbst geht auf die feierliche Promulgation des Gesetzes"!! und Curtiss, the Levitical Priests, Edinburgh 1877. p. 175 ff. sucht durch Vergleichung einer Reihe von Stellen unsers Proph. mit solchen aus dem Pentatench den Nachweis zu führen, dass תורתי sich auf den gesammten Pentateuch beziehe vgl. Hos. 12, 4. 5. u. Gen. 25, 26a. 35, 15.; Hos. 1, 10. u. Gen. 32, 12; 12, 13. u. Gen. 28, 5.; 11, 1. u. Exod. 4, 22. 23a.; 2, 17. u. Exod. 23, 13h.; 2, 15. u. Exod. 15, 1; 12, 9. u. Lev. 23, 43.; 4, 10a. u. Lev. 26, 26h.; 11, 9. u. Num. 23, 19.; 9, 10. u. Num. 25, 3.; 13, 5. u. Deut. 8, 15a.; 9, 4b. u. Deut. 26, 14a.; 1, 2b. u. 31, 16b. Aber weder beweisen diese Stellen, was sie beweisen sollen, noch kann hier überhaupt dem ganzen Context gemäss mit תורה eine Gesetzgebung gemeint sein, die der des Priestercodex entspricht. Diese ist wesentlich Cultusgesetzgebung, hier aber weist der Proph. einem grade auf die Opfer übertriebenen Werth legenden Volke gegenüber auf die תורה, folgerecht kann diese nicht die gesetzliche Regelung des Cultus zu ihrem Gegenstande gehabt haben, sondern sie muss vorwiegend ethisch-religiöser Art gewesen sein. Darauf weist ja auch 4, 6ff. Darnach sind die Priester im Besitz der Thora und weil sie diese vergessen, so giebt's auch im Lande keine Liebe und Treue, das ist vorwiegend der Priester Schuld und 6, 6. betont Hosea, wie Jahve an Liebe Wohlgefallen habe und nicht an Opfer, wie er Gottes Erkenntniss mehr liebe als Brandopfer. All diese Stellen führen uns darauf, dass דעת אלהים, חסר, אמת etc. den Inhalt der Thora bildeten. Damit stimmt trefflich Mikh. 6, 6 ff.; hat Jahve Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, an unzähligen Strömen Oels .... Man hat dir angezeigt, o Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert: vielmehr Recht thun und Barmherzigkeit üben und demüthig wandeln mit deinem Gott". Ist das aber der Begriff der Thora, so wird klar, wie falsch Duhm behauptet hat, dass bei Hosea das religiöse Moment einseitig vorwiege, während bei Amos andrerseits das religiöse durch das sittliche in den Hintergrund gedrängt werde vgl p. 127. und Wellhausen Geschichte Israels I. p. 59 ff. — זר ist natürlich neutrisch zu fassen, was nur W. verkannt hat, nach ihm soll der Sinn sein: „sie sind geachtet als solche, welche irgend ein Fremder ihnen gegeben hat", aber das könnte so nimmer ausgedrückt werden. Die LXX. müssen hier eine andre Abtheilung der Con-

sonanten gehabt haben: *καταγράψω αὐτῷ πλῆθος καὶ τὰ νόμιμα αὐτοῦ* = רב ותורתי. v. 13. bringt für die Behauptung von v. 12. den Beweis. Ew. sieht הבהבי als adj. an entsprechend חורי, כילי etc. und zwar in der Bedeutung „das Rohe". Er beruft sich dafür auf das Chald. הבהב, das offenbar diesen Sinn habe, auch هبّ und هبهب gebe den Begriff des Frischen nnd Leichten, damit sei verwandt ܐܒܐ nnd אֵב Jj. 8, 12. auch ܗܒܒ blühen. Aber weder هبّ هبهب noch ܗܒܒ und ܐܒܐ nnd אֵב Jj. 8, 12. noch הבהב hat den Grundbegriff des Frischen, Rohen, für das Chald. הבהב in dieser Bedeutung pflegt das jerusalem. Targ. zu Ex. 12, 9. angeführt zn werden, aber mit Unrecht vgl. Levy chald. Wörterbuch zu d. W. Hitz. leitet הבהבי von הבב ab, dass dem Arab. ابّ entspreche. Da nun אבה „wollen" im Arab. „nicht wollen" bedeute, so mag auch ابّ „verlangen, sich sehnen" als הבב in das Gegentheil umgeschlagen sein, es wäre demnach זבחי הבהבי: Opfer meines Abschens. Aber diese ganze Etymologie beruht auf einer völlig unerwiesenen Möglichkeit, zndem nähme diese Erklärung schon יהוה לא רצם unzeitig voraus. Raschi, Levy, Böttch. u. A. leiten הבהבי ab von הבהב, הבהבים sollen danach = עולות sein. Aber anch diese Auffassnng ist unmöglich, weil הבהב nnr die Bedeutung des Sengens, Röstens hat, so ist Schabb. 2, 3. vom Sengen des Dochtes; Tosef. Maasr. cap. 3. Anf. vom Rösten der Aehren auf dem Felde; Bez. 34a. Men. 66a. vom Sengen der Omergabe im Feuer die Rede; es lässt sich aber keine Stelle aufweisen, in der הבהב vom Verbrennen eines Gegenstandes gebraucht wäre vgl. Levy unter הבהב. Es bleibt, vorausgesetzt die Richtigkeit der Lesart, nur die eine Möglichkeit הבהבים als eine Ketaltalform von יהב abznleiten. Hitz. macht dagegen geltend, dass diese Formen den ersten Radical nicht abwerfen, aber das ist doch nnr znm Theil richtig, wir haben noch ein Beispiel derselben Bildung von einer Wurzel פ״ו: צאצאים. So schon Kim., der הבהבי mit מנחותי identificirt, ebenso Keil, W., Olsh. Freilich darf man dann nicht בשר als Appos. zn זבחי הבהבי nehmen: „Opfer meiner Gaben opfern sie als Fleisch", das giebt schwerlich 'einen erträglichen Sinn, wenigstens hätte der Proph. den damit etwa zu verbindenden Gedanken kanm so ausdrücken können, vielmehr ist mit Hitz. u. A. בשר dem זבחי הבהבי coordinirt und zweites obj. zu יזבחו: „Opfer meiner Gaben opfern sie — Fleisch und essen". Dnrch ויאכלו wird der Gedanke erst vollständig: der Proph. weist hier darauf hin, wie ihr ganzes Opfern nichts als eine rein äussere Handlnng ist, der die innere Weihe fehlt, ihre Opfer sind nicht Ansdruck ihrer Liebe zu Gott sondern ihrer Selbstsucht

nnd nnr so lange bringen sie dieselben dar, als sie ihnen zn Gute kommen, ihre Opfermahlzeiten sind sonach Selbstzweck geworden und zn gewöhnlichen Schmausereien herabgesunken. Gelangen wir so zu einem befriedigenden Sinn, so bedürfen wir der Conjectur Sims.'s nicht, der זֹבְחֵי הבהבי vocalisiren will: „darbringend meine Opfer schlachten sie Fleisch", aber eine derartige Participialconstr., namentlich das part. vorausgestellt ist grammatisch unmöglich. Auch Dnhms Conjectnr: זבח אהבהבו ist nicht annehmbar, Hosea verwirft nicht die Opfer überhaupt vgl. 6, 6. 9, 4., drum kann er auch nicht die Liebe zum Opfer ihnen so allgemein znm Vorwurf machen. — Sind aber so ihre Opfer nur äussere Handlnngen, so kann auch Jahve kein Wohlgefallen an ihnen haben, vielmehr mnss er ihrer Sünde gedenken: nach Egypten sollen sie znrück, eine Strafe, die nm so furchtbarer war, je mehr im Volksbewusstsein lebendig geblieben, was sie dort gelitten, die Meinung des Hier., dass hier nur von einem Hinabgehen nach Egypten, nm dort Hilfe zu erbitten, die Rede sei, ist nicht contextgemäss. Rosenm., Eichh., Schmoll., W. u. A. haben behauptet, Egypten komme hier nur als Typns für das Land der Knechtschaft in Betracht, ebenso 9, 3. 6., dagegen 11, 5. לא ישוב אל ארץ מצרים sei es im eigentlichen Sinn zu verstehen, aber das ist eine völlig willkürliche Behauptung, die nur ersonnen ist, nm dem vermeintlichen Widerspruch dieser Stellen 8, 13. 9, 3. 6. mit 11, 5. zu entgehen vgl. zu 11, 5. Der Proph. droht den Israeliten hier mit der Rückkehr grade nach Egypten nnd später mit der Fortführung nach Assnr, weil diese Mächte es sind, auf die sie all ihr Vertrauen setzen: damit sollen sie zu Schanden werden, anstatt ihre Helfer werden sie vielmehr ihre Unterdrücker sein*). Mit v. 14. weist Hosea darauf hin, wie die Gottvergessenheit Israels nnd Jndas es ist, aus der das thörichte Vertrauen auf die festen Städte hervorgegangen ist. Mit עשהו erinnert Hosea Israel daran, was dieser Gott Israel gewesen nnd wie nnnatürlich das Verhalten des Volks gegen diesen Gott ist. In Folge solcher Gottvergessenheit baute Israel היכלות, wofür sonst immer היכלים sich findet, dies היכל entspricht dem in den assyrischen Inschriften sich findenden hikallu = grosses Haus aus sumerischem he Haus nnd gal gross. Ob der Proph. bei היכלות an Paläste oder Götzentempel denkt, ist schwerlich anszumachen. Hitz. mit verss. u. vielen Exegeten behaupten das Letztere, dafür könnte man nicht die Verbindung zwischen v. 13. n. 14. sondern höchstens das geltend machen, dass Israel auf keine Weise deutlicher seine Gottvergessenheit an den Tag legen konnte als durch solche Götzentempel (Sims.). Aber neben ארמנותיה, das sich nur von Palästen findet, und neben ערים בצרות ist es am natürlichsten anch היכלות von Palästen zu verstehen. Das Banen

*) יזכר defectiv bieten cod. babyl., der complet. Text etc.

derselben ist ein Zeichen der sorglosen Sicherheit und ihres der Schwelgerei und dem Luxus ergehenen Lebens. Juda andrerseits mehrt seine festen Stätte 2. Chron. 26, 6., setzt also auf sie statt auf Jahve sein Vertrauen, aber umsonst, Festung wie Paläste fallen der Vernichtung anheim. שלח אש ב vgl. Am. 1, 10 ff. ist möglicher Weise damals ein sprüchwörtlicher Ausdruck gewesen für die von Gott gewirkte Vernichtung, sodass man natürlich kein Recht hat, die Worte zu pressen und etwa an vom Himmel gefallnes Feuer oder an Niederbrennung durch die Feinde zu denken. Das suff in ארמנותיה bezieht sich nicht auf עריו (Hitz.) sondern beide suff. von עריו und ארמנותיה gehen promiscue auf Juda und Israel, bei jenem waltet die Vorstellung Judas und Israels als Volk, bei diesem die als Land vor vgl. Thren. 2, 5. Nach Ew. soll Hosea diesen v. 14. aus einer verlornen Schrift des Amos entlehnt haben, „die Worte klingen nicht wie bei Hosea, dagegen sehr stark wie bei Amos, die Erwähnung Judas ist auffallend, der Zusammenhang wenig fest, die Ausführung, wie sie sonst Hosea liebt, fehlt". Freilich lässt sich eine Aehnlichkeit mit Amos namentlich in 14b. nicht leugnen vgl. Am. 1, 4. 7. 10. 2, 2. 5., aber ob sie nur durch Entlehnung aus Amos zu erklären, ist bei einem so originellen Proph. wie Hosea fraglich, vielleicht hat sich Hosea hier an eine schon längst bestehende Redeweise angeschlossen. Die andern Gründe Ew.'s sind wenig überzeugend, die Erwähnung Judas ist hier nicht auffallender als in 1, 7. 4, 15. 5, 5. 10. 14. 6, 4. 11. und auch der Zusammenhang ist nicht schwierig. Die vorhergehenden vv. weisen auf die Aeusserlichkeit ihres Gottesdienstes, dieser auf ihr eitles Selbstvertrauen.

II. cap. 9—11. Entwicklung von Israels Strafe und Nachweis ihrer Begründung.

Der Prophet nimmt den Ausgangspunkt für seine Ermahnungen von dem Erndtejubel, der eben jetzt erschallt, möge Israel nicht zu sehr juheln, denn sie müssen aus dem Lande fort nach Assur und Egypten, die Verwüstung bricht über das Land herein, sie werden im unreinen Lande wohnen und Jahve keine Gaben weihen können, ja selbst in der Fremde werden sie keine Ruhe finden sondern untergehen. Nun muss Israel büssen, weil sie sich gegen alle Mahnungen des Propheten verstockt, ja ihn und damit den Gott, der ihn gesandt, mit tödlichem Hasse verfolgt haben. So erinnert die Gegenwart an die ruchlosen Zeiten von Gibea, ja bis in die Tage der Urzeit reicht diese Undankbarkeit und Bundbrüchigkeit Ephraims hinein. So muss denn Ephraim dem Gericht verfallen, Verwaisung und Kinderlosigkeit

soll sie treffen, dem Baum gleich sollen sie werden, der in seiner Wurzel verdorrt ist nnd keine Frucht bringt cap. 9. Ein rankender Weinstock ist Israel, der Frucht ansetzt, aber je weiter er sich ausbreitete, je mehr Israel gedieh, um so mehr fiel es den Götzen anheim, drum mnss die Strafe kommen, dann werden sie erkennen, wie unzureichend das ist, worauf sie vertrauten: der König wird ihnen genommen und die Götzen müssen nach Assur fort, Dornen und Disteln werden auf ihren Altären aufgehen 10, 1—8. Bis in die Tage Gibeas reicht der Frevel znrück, statt Gerechtigkeit zn pflegen und Liebe zn üben haben sie vielmehr Frevel gepflügt nnd Uebelthat geerntet, statt auf Jahve zu vertranen banen sie auf ihre Kriegsmacht, so soll denn Kriegsgetümmel über sie kommen, ihre Städte sollen zerstört, ihr König ihnen genommen werden 10, 9—15. Als Israel jnng war, liebte Jahve es, er rief es ans Egypten, leitete es dnrch die Wüste nnd suchte sie mit Liebesseilen an sich zu fesseln, aber nur Undank nnd Trenlosigkeit hat er dafür erfahren. So soll Israel denn nach Egypten und Assur, das Schwert soll in seinen Städten kreisen nnd sie vernichten, weil sie dem Rufe nach oben nicht folgen. Aber freilich nicht völlig vernichtet soll Ephraim werden, ist ja doch Jahve nicht ein nach menschlichen Leidenschaften handelnder sondern der Heilige. Einst kommt die Zeit, wo sie Jahve folgen und aus Assur nnd Egypten herbeizittern werden, dann wird Jahve sie sicher in ihren Häusern wohnen lassen.

cap. 9.

1. Fren dich nicht, Israel, bis zum lauten Jubel, den Völkern gleich,
   denn dn hast gehurt nntren deinem Gott,
   Bulerlohn geliebt auf allen Getreidetennen.
2. Tenne nnd Kelter wird sie nicht weiden,
   nnd der Most wird sie tänschen.
3. Nicht werden sie in Jahves Lande wohnen,
   sondern nach Egypten wird Ephraim zurückkehren,
   und in Assnr werden sie Unreines essen.
4. Nicht werden sie Jahve Wein spenden,
   und nicht werden ihm ihre Schlachtofer angenehm sein,
   wie Tranerbrod wird es ihnen sein, alle die davon essen verunreinigen sich,
   denn ihr Brod ist für ihre Gier,
   nicht wird es in Jahves Haus kommen.
5. Was wollt ihr thun am Festtage
   und am Tage der Feier Jahves?
6. Denn siehe sind sie weggezogen aus der Verwüstung,
   wird Egypten sie sammeln, Memphis sie bestatten,

ihre silbernen Kostbarkeiten — die Distel wird sie besitzen,
Dorngesträuch ist ihren Zelten.
7. Gekommen sind die Tage der Heimsuchung,
gekommen die Tage der Vergeltung,
merken wird es Israel,
wahnsinnig ist der Prophet, rasend der Mann des Geistes,
weil viel deine Verschuldung und viel die Anfeindung ist.
8. Ein Lauer ist Israel gegen meinen Gott,
der Prophet — des Vogelfängers Schlinge ist auf allen seinen Wegen,
Anfeindung ist im Hause seines Gottes.
9. Im Freveln haben sie es weit getrieben, wie in den Tagen Gibeas,
gedenken wird er ihrer Verschuldung,
heimsuchen ihre Sünde.
10. Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel,
wie eine erste Frühfeige am Feigenbaum sah ich eure Väter:
sie kamen nach Baal Peor und weihten sich der Schande
und wurden Greuel wie ihr Buhle.
11. Ephraim — dem Vogel gleich soll seine Herrlichkeit verfliegen,
dass es ohne Gebären, ohne Schwangerschaft und ohne Empfängniss ist.
12. Denn wenn sie ihre Kinder gross ziehen,
so mache ich sie verwaist, menschenarm,
ja auch wehe ihnen, wenn ich wegblicke von ihnen.
13. Ephraim ist, wie ich es sehe, einer Palme gleich, geflanzt in einer Aue,
und Ephraim muss zum Würger seine Söhne herausführen.
14. Gieb ihnen Jahve — was willst du ihnen geben —
gieb ihnen kinderlosen Leib und trockne Brüste.
15. All ihr Böses geschieht in Gilgal, ja dort habe ich Hass gegen sie gefasst!
Ob der Bosheit ihrer Handlungen will ich sie aus meinem Hause vertreiben,
will sie nicht länger lieben,
all ihre Vorgesetzten sind Widersetzliche.
16. Geschlagen ist Ephraim, ihre Wurzel ist verdorrt,
Frucht werden sie nicht tragen,
wenn sie auch gebären, tödte ich die Lieblinge ihres Leibes.
17. Verwerfen wird sie mein Gott, weil sie auf ihn nicht hörten,
und flüchtig werden sie unter den Völkern sein.

cap. 10.

1. Ein rankender Weinstock ist Israel, der Frucht sich ansetzt,
   je mehr seiner Früchte wurden, desto mehr machte es Altäre,
   je besser es seinem Lande erging, um so bessere Säulen errichteten sie.
2. Falsch ist ihr Herz, nun werden sie büssen,
   er wird ihre Altäre vernichten, ihre Säulen zerstören.
3. Ja dann werden sie sagen: Keinen König haben wir,
   denn wir fürchteten Jahve nicht,
   und der König — was kann er uns helfen?
4. Sie halten Abrede, schwören falsch, schliessen Bündnisse,
   so wird denn Gericht wie das Giftkraut auf des Feldes Furchen sprossen.
5. Ob der Kälber von Beth Aven sind die Einwohner Samariens in Sorge,
   ja es trauert darob sein Volk und seine Pfaffen werden darob beben,
   ob seiner Herrlichkeit, dass sie von ihm weggehen wird.
6. Auch das wird man nach Assur bringen als Gabe für den streitbaren König,
   Schmach wird Ephraim erlangen,
   und Israel zu Schanden werden ob seines Rathes.
7. Es schwindet Samariens König dahin,
   wie ein Reis auf Wassers Fläche.
8. Und vertilgt werden die Höhen des Frevels, Israels Sünde,
   Dornen und Disteln werden aufgehen auf ihren Altären,
   und sagen werden sie zu den Bergen: decket uns!
   und zu den Hügeln: fallet über uns!
9. Seit den Tagen Gibeas hast du gesündigt,
   dort standen sie, dass sie nicht in Gibea der Krieg wider die Söhne des Frevels erreiche.
10. Wann ich will, werde ich sie züchtigen,
    und Völker sollen wider sie versammelt werden,
    wenn ich sie züchtige ob ihrer beiden Verschuldungen.
11. Und Ephraim ist eine Kuh, die angelernt ist und zu dreschen liebt,
    während ich an der Schöne ihres Halse einherfuhr,
    ich will Ephraim einspannen, pflügen soll Juda, eggen soll Jakob.
12. Säet für euch nach der Gerechtigkeit,
    erndtet nach der Liebe,
    brecht euch einen Bruch,
    da es Zeit ist Jahve zu suchen,
    bis er komme und regne euch Gerechtigkeit.

13. Gepflügt habt ihr Frevel,
Unrecht erndtet ihr, ihr esset die Frucht der Lüge.
Weil du auf deine Wagen vertraut, die Menge deiner Helden,
14. so wird sich Getümmel erheben unter deinen Geschlechtern
und alle deine Festungen werden zerstört,
wie Salman Beth Arbel zerstörte am Tage des Krieges,
Mutter sammt Kindern ward zerschmettert.
15. Also wird euch Bethel thun wegen der Bosheit eurer Bosheit,
in der Frühe wird sicher dahingerafft Israels König.

cap. 11.

1. Als Israel jung war, liebte ich es,
und aus Egypten rief ich meinen Sohn.
2. Man hat sie herbeigerufen —
so sind sie davon gegangen, den Baalen opferten sie und Schnitzbildern räucherten sie.
3. Und doch gängelte ich Ephraim, nahm sie auf meine Arme,
aber sie wussten nicht dass ich sie heilte.
4. Mit menschlichen Banden zog ich sie, mit Liebesseilen,
und ward ihnen wie einer, der das Joch auf ihren Backen aufhebt,
und sanft gegen sie gab ich ihnen Speise.
5. Soll er nicht in das Land Egypten zurückkehren?
und Assur — der soll sein König sein,
weil sie sich weigern umzukehren.
6. So soll denn das Schwert in seinen Städten kreisen,
und seine Riegel vernichten und verzehren um ihrer Rathschläge willen,
7. da mein Volk sich neigt um abzufallen von mir,
und ruft man sie nach Oben, keiner von ihnen emporstrebt.
8. Wie sollt ich dich hingeben Ephraim, dich überliefern Israel,
dich machen wie Adma, dich behandeln wie Sseboim?
es dreht sich gegen mich um mein Herz,
insgesammt entbrennt mein Mitleid.
9. Ich will die Gluth meines Zornes nicht ausrichten, mich nicht wenden, Ephraim zu vernichten,
denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte der Heilige
und ich komme nicht mit Zornesgluth.
10. Jahve werden sie nachfolgen wie einem Löwen, der brüllt,

denn er wird brüllen und die Kinder werden vom Meere her zittern,

11. sie werden herzittern wie ein Vogel von Egypten und wie eine Taube vom Lande Assur,
und ich werde sie wohnen lassen in ihren Hänsern, Spruch Jahves.

Diese drei capp. 9—11. bilden ein zusammengehöriges Ganze, denn sie sind im Wesentlichen von denselben Gedanken beherrscht: der Prophet weist auf die über Israel hereinbrechende Strafe hin und begründet ihre Nothwendigkeit durch die im Volke herrschenden Sünden. Freilich sind diese Gedankenreihen nicht so geordnet, dass die eine durch die andre abgelöst würde, sondern sie durchkreuzen sich mannigfach vgl. 9, 1. 10, 1. 9. 13, 15. 11, 2 ff. 7. und 9, 2 ff. 11. 15b. 16. 17. 10, 2 ff. 10 f. 14. 11, 5. 6. etc. Am Schluss der ganzen Capitelreihe kommt das göttliche Erbarmen zum Durchbruch und in kurzen Worten weist der Proph. auf die dereinstige Wiederbelebung des Volks 11, 8 ff. Wesentlich anders ist die Auffassung dieser Capitelreihe bei Ewald. Er trennt 9, 1—9. ab und zieht diese vv. als Schluss zu dem Abschnitt von 6, 11b. ab und 9, 10—11, 11. bilden nach ihm, Keil u. A. einen ersten Rückblick in die Vergangenheit, gleichsam den ersten Schritt „um auf diesem dunklen Gebiete zur Klarheit, aus dieser tiefen Verzweiflung zur Hoffnung zu kommen. Denn zwar ist auch diese Erinnerung an die ältere Geschichte und an die Bildung der Gemeinde nicht ohne Herbes und Bitteres . . . . Aber die alte Geschichte erinnert doch auch an die festen unzerstörbaren Gründe der wahren Gemeinde, an die Liebe des wahren Gottes, welche in dieser Gemeinde nie wieder ganz erlöschen kann, an die ewigen Hoffnungen". Aber diese ganze Auffassung ist unhaltbar. Abgesehen davon, dass 8, 11—13. durchaus nicht vorwiegend, wie Ewald meint, von vielerlei heidnischen Opfern die Rede ist, sondern nach v. 13. der Proph. das besonders an Israel rügt, dass seine Opfer, weil nur äussere Handlungen, kein Gegenstand des Wohlgefallens für Jahve sein können, ist das Object ihrer Freude 9, 1. gar nicht das heidnische Opferwesen, wie Ewald behauptet, um einen Zusammenhang zwischen 8, 11—13. u. 9, 1 ff. zu gewinnen, sondern, wie deutlich genug v. 2. zeigt, der reichliche Ertrag von Tenne und Kelter. Ewald hat aber auch die Bedeutung des Rückblicks in die Tage der Vergangenheit verkannt: Wie der Proph. 9, 9. 10, 9. an die Zeiten Gibeas erinnert, so greift er 9, 10 ff. noch weiter in die Vergangenheit zurück und zwar lediglich zu dem Zweck, den Israeliten darzuthun, dass wie jetzt so auch schon früher alle Liebe und Barmherzigkeit Jahves mit Undankbarkeit seitens des Volks belohnt ist. Dass Hosea dies beabsichtigt, zeigt unwiderleglich 11, 1—4. wo der Untreue und dem Abfall des Volks Jahves Liebe und Freundlichkeit

gegenübergestellt wird vgl. Sims. Erst in den letzten vv. des ganzen Abschnitts tritt, wie schon oben bemerkt, nach den immer wiederkehrenden Gerichtsdrohungen der Gedanke hervor, dass Jahves Liebe und Barmherzigkeit nie völlig verloren gehen, dass das Gericht somit nur ein Läuterungs- kein Vernichtungsgericht sein könne. Schliesst sich so 9, 10 ff. gut an 9, 1—9. und führt den eben berührten Gedanken 9, 9., den Rückblick in die Vergangenheit, weiter aus, fällt somit von dieser Seite die Nothwendigkeit fort 9. 10 ff. von 9, 1—9. zu trennen, so ist andrerseits auch kein Grund vorhanden, für cap. 8. nach einem andern Schluss zu suchen, als ihn die letzten vv. des cap. bieten: nach dem Hinweis auf Israels Sünde endet der Prophet mit der Drohung des Gerichts. Mit der Anrede 9, 1. springt die 8, 14. zur Ruhe gekommne Rede wieder von Neuem anf, eine Annahme, die sich auch dadurch empfiehlt, dass mit 9, 1. der Prophet als redend eingeführt wird, während bis 8, 14. Jahve der Redende war vgl. 8, 10. 12. u. 9, 1. 8. Nach alle dem wird es gerathen sein, nicht 9, 1—9. mit Ewald u. Keil von 9, 10 ff. abzutrennen, sondern die capp. 9—11. als ein Ganzes auzusehen.

1. Str. 9, 1—9. Der Proph. warnt vor der ausgelassenen Freude über den reichlichen Ertrag von Tenne und Kelter, denn sie werden ihn nicht geniessen sondern fern von Jahves Lande in Egypten und Assyrien wohnen, wie Trauerbrod wird ihr Brod sein, weil sie es nicht dnrch Darbringung der Erstlinge weihen können. Opfer jeglicher Art hören dann auf, ohne sie müssen sie ihre Feste feiern, denn sie müssen nach Egypten aus dem verwüsteten Kenaan, Dornen und Disteln werden hier aufschiessen. In jenen Tagen der Heimsuchung wird's Israel fühlen müssen, da sie nicht auf die Warnungen der Proph. hören wollten, sondern ihnen selbst im Gotteshause nachstellten, ein Frevel so verrucht wie in Gibeas Tagen, drum wird Jahve an ihn denken und ihn heimsuchen.

v. 1. die Warnung vor der Frende und ihre Begründung. גיל ist eig. nichts als „sich drehen, sich lebhaft hin- und herbewegen“ vgl. جال, woraus sich, je nach dem verschiedenen Motiv solcher Bewegung, sowohl die Bedeutnng: „sich lebhaft freuen“ als „sich fürchten“ vgl. 10, 5. ableitet. Wie in ψ 43, 4. שמחת גילי, so dient auch hier אל גיל zur Steigerung von אל תשמח. Die alten verss. haben אֶל statt אַל gelesen, aber mit Unrecht, die Constr. שמח אל גיל ist dnrch Jj. 3, 22. gesichert (gegen Cappell.). Das zwischen אל תשמח u. אל גיל tretende ישראל kann kein Grund sein אֶל גִּיל zu lesen (Sims.), es ist durchaus naturgemäss, dass sich ישראל nach vorn drängt und nicht erst hinter כעמים erscheint. Für das letztere haben einige codd. בעמים, das Abarb., der den v. von Israel in der Zerstreuung versteht, mit Unrecht vertheidigt. Der M. T. giebt einen trefflichen Sinn: Alles Heidenthum trug für den Israeliten und mit

Recht den Character der Sinnlichkeit an sich. Aber eben weil diese das alles Bestimmende und alle Lebensäusserungen Durchdringende ist, hatte auch der von den Göttern geschenkte Segen an äusseren Gütern eine andere Stellung als in Israel: hier ist er wie alles ein Mittel zur Erreichung und Förderung sittlicher Zwecke, dort aber ist er nichts als ein Mittel des Genusses. Damit ist aber auch der Character der Freude über solche Gaben ein andrer: der, dem sie nichts denn ein Mittel sittlicher Förderung sind, kann sie nicht empfangen ohne Aufblick zu dem, zu dessen Vollkommenheit auch er heranreifen soll; der dem sie nur dazu dienen den Genuss zu erhöhen, freut sich, weil er ein neues Mittel gewonnen hat, seiner Sinnlichkeit zu fröhnen. — כי in 1b. übersetzt Ew. mit „dass", es enthielte sonach 1b. das Object zu תשמח, aber mit Recht hat Sims das zurückgewiesen: nie erscheint der Abfall von Jahve als Gegenstand der Freude, wohl aber findet sich z. B. 2, 7 ff. 10 ff. 14 ff. ein ähnlicher Gedanke wie hier, dass nämlich alle Gaben, die Jahve ihnen gegeben, ihnen wieder genommen werden sollen, weil (כי) sie treulos abgefallen seien von ihm. Die perff. זנית, אהבת weisen darauf hin, dass die Handlung fortdauert. Dies זנה מעל י״י übers. Keil falsch: „über Jahve hinaus huren", vielmehr entspricht dieser Redensart die andre זנה מאחרי י״י: von Jahve weghuren d. h. ihn treulos verlassen. Hitz. u ähnlich Marck wollte על כל גרנות mit אל תשמח verbinden: „die Erndte war die Zeit der Freude und, wenn die Arbeit gethan war und das Getreide vom Vieh ausgedroschen wurde, die Tenne ihr eigentlicher Ort", aber in diesem Falle müsste die Stellung der Worte eine andre sein, um Missverständnisse zu vermeiden. Die Worte gehören zu אתנן, nur darf man nicht mit Raschi u. Abene. an Buhlerlohn denken, den Israel den Götzen giebt, in diesem Fall wäre ein לָחֵת oder Aehnliches nothwendig, das führte ja auch auf einen völlig andern Begriff von אתנן als er uns sonst bei Hosea entgegentritt: es ist nicht der Lohn, den Israel den Liebhabern giebt, sondern den es von ihnen empfängt, Getreide, Most etc. So ist's auch hier, nur hat man kein Recht אתנן auf דגן zu beschränken (Hitz.), nur beispielsweise ist vom „Buhlerlohn auf den Korntennen" die Rede. v. 2. führt den Gedanken von v. 1. אל תשמח weiter aus: der Segen von Tenne und Kelter wird ihnen nicht zu Theil werden vgl. Am. 5, 11. Sseph. 1, 13. יקב die Kufe, in die der im גת gekelterte Most läuft; da der Most nachher besonders erwähnt wird, so ist hier wohl an die Oelkelter resp. -knfe zu denken Jo. 2, 24., zumal auch 2, 10. 24. Getreide Most und Oel nebeneinander erwähnt werden. Zu יכחש vgl. Hab. 3, 17. בָּהּ bezieht sich nicht auf יקב (Ges.) sondern auf Israel als Gemeinde oder als זונה vgl. חזנה und אתנן v. 1., obgleich dies fem. neben den vorhergehenden verb. im masc. immer auffallend bleibt, Ew. will daher mit den verss. בם lesen,

doch vgl. 4, 18. 19. Ew., Hitz. u. A. nach dem Vorgang älterer wie Dathe sehen hier Hungersnoth, Misswachs etc. gedroht, aber die folgenden vv., die offenbar Erläuterung zu v. 2. sind, weisen darauf hin, dass sie darum nicht znm Genuss des Ertrages von Tenne und Kelter kommen, weil die Feinde über das Land hereinbrechen und sie in die Fremde müssen. Nach Egypten, dem בית עבדים, aus dem sie Jahve ehedem erlöst hat, sollen sie wieder zurück*) vgl. Dent. 28, 68., damit ist für sie, die Bundbrüchigen, factisch die Verheissung Ex. 14, 13. aufgehoben. Aber auch nach Assyrien sollen sie und dort Unreines essen. Damit droht der Proph. nicht etwa, dass sie aus Noth auch unreine Dinge werden essen müssen, sondern er geht dabei von der Anschannng aus, dass alle Länder der Heiden unrein sind vgl. Am. 7, 17. und nicht minder nnrein die Erzengnisse, welche anf diesem Boden wachsen, weil sie nicht dnrch Darbringung der Erstlinge an Jahve geheiligt werden, er versteht demnach unter טמא die gesammten Lebensartikel, die Israel in der Fremde zu Gebote stehen vgl. Hez. 4, 13. Diese Auffassnng wird durch v. 4. bedingt, der darauf hinweist, wie hier in der Fremde aller Opferdienst aufhört, ihr Brod wird nur noch dazu dienen ihren Hunger zu stillen, aber es wird nicht in's Haus Jahves kommen, wie beim Trauerbrod werden alle, die davon essen, sich verunreinigen. Dem ganzen Zusammenhang nach kanu es sich hier nicht nm eine Schilderung von Israels bisherigem nnd gegenwärtigem Götzendienst handeln (LXX., Cyr., Theod.), ebensowenig können die impff. den Sinn eines Verbots haben, sondern sie schildern einfach die traurigen Zustände der Zuknnft. Wegen des Segolta bei יערבו לו haben L. de Dieu, Marck, Rosenm., Hitz., Heng. זבחיהם znm Folgenden gezogen. Dabei ist jedenfalls die Erklärung jener ersten abznweisen, die ערב in der Bedeutung „mischen" nehmen, diese findet sich für das Qal nicht, wohl aber wird es grade bei Opfern hänfig im Sinn unsers „angenehm sein" gebraucht vgl. Jer. 6, 20. Mal. 3, 4. ψ 104, 34. u. Prov. 3, 24. Hez. 16, 37.; auch erwartete man in diesem Fall die Erwähnnng des Mischens der Opfer vor der des Spendens, und endlich, was die Hanptsache ist, wir wissen aus keiner Stelle, dass die Israeliten gemischten Wein darbrachten, im Gegentheil, wie sonst immer die Gaben so vollkommen, wie sio aus Jahves Hand gekommen waren, geopfert wnrden Num. 19, 2. vgl. Ex. 20, 25., so brachte man gewiss auch den Wein unvermischt dar vgl. Ex. 29, 40. Lev. 23. 13. etc., wo immer nur von יין die Rede ist; daneben konnten ja noch immerhin Wasserlibationen, wie beim Laubhüttenfest, dargebracht werden. Hitz. u. Rosenm. haben daher auch diese Auffassung verworfen, sie ergänzen aus

*) Die LXX. übersetzen *κατῴκησεν*, sie scheinen demnach ישב statt ושב gelesen zu haben.

dem Vorhergehenden ein נסכיהם, aber sowohl diese Ergänzung als der so sich ergehende Sinn hat seine Schwierigkeiten: hat einmal Jahve gesagt, dass sie ihm in jener Zeit keinen Wein spenden werden, so ist der Znsatz: „nnd ihre Spenden werden ihm nicht angenehm sein" völlig überflüssig nnd nicht minder hedenklich ist der dahei sich ergebende folgende Satz: ihre Opfer sind ihnen wie Tranerhrod, mit dem im engen Zusammenhange das Folgende steht: „alle, die davon essen, verunreinigen sich, denn ihr Brod ist für ihre Gier, nicht wird es in Jahves Haus kommen", nnr höchst gezwungen ergieht sich ein Znsammenhang zwischen diesen Worten und den vorhergehenden. Allo diese Schwierigkeiten schwinden, wenn wir יערבו לו זבחיהם zu als suhj. nehmen: dahei gewinnen wir einen guten Parallelismus, zugleich empfiehlt sich diese Auffassung auch dadurch, dass נסך wie מנחה die steten Begleiter der Brand- und Dankofer waren vgl. Num. 6, 15. 17. 15, 4. 9. Sims. hat aus nnsrer Stelle geschlossen, dass der Opfercultus nicht gänzlich aufhören, sondern nur die Dankofer fehlen werden, aber aus 3, 4. ist dentlich, dass nach des Proph. Meinung der Opferdienst überhaupt aufhören wird, ihnen ist in der Fremde, im unreinen Lande, die Möglichkeit dazn genommen. Subj. in כלחם אוניס להם mnss, wie aus dem Folgenden hervorgeht, ein zu ergänzendes resp. einzuschiebendes לחמם oder לחם, das bei להם leicht ausfallen konnte vgl. Jer. 16, 7. sein nnd אוניס gehört natürlich als plur. zu אוֹן. Nach dem Gesetz wurde ein Todter sieben Tage heweint, während dieser siehen Tage war das Trauerhaus und seine Bewohner nnrein nnd von dem Brode, das in dem Trauerhause gegessen wurde nnd ehenfalls unrein war, durfte nichts in den Tempel gebracht werden vgl. Num. 19, 14 ff. Deut. 26, 14. Hez. 24, 17. 22. Jer. 16, 5. 7., wer von dem Trauerbrode ass, verunreinigte sich; so soll auch ihr Brod verunreinigend sein, weil sie es nicht weihen können durch Darhringung im Tempel, es wird nnr dazu dienen, ihren Hunger zu stillen. לנפשם übers. Sims.: „für ihren Lebensnnterhalt", eine Bedeutung, die sich aus Dent. 24, 6. ergehen soll, aber weder dort noch überhaupt sonst lässt sich diese Bedeutnng für נפש nachweisen, es ist Sitz des Begehrungsvermögens und entspricht daher nnserm dentschen „Begierde, Gier" vgl. Mikh. 7, 1. Dent. 12, 20. 21. Prov. 23, 2., in diesem Sinn ist's auch hier gebrancht: ihr Brod dient für ihre Gier d. h. znr Stillung ihrer Gier, ihres Hungers. Das Wort ist wichtig für die richtige Vorstellnng über die Bedeutung, die das Opfer im Leben der damaligen Zeit gehaht hat. Mehr noch aber als sonst werden sie an den Festtagen die Opfer enthehren und von Schmerz über den Aufenthalt in der Fremde erfüllt sein v. 5. Die Bemerkung Sims.'s zu dieser Stelle, dass die Wallfahrtsfeste nicht für sich allein die Bezeichnung חגים in Anspruch nehmen, ist nnr halb richtig, freilich ist sonst in A. T. von

חגים die Rede, die nicht zu ihnen gehören vgl. Ex. 32, 5. Jud. 21, 19., innerhalb der gesetzlichen Sprache aber ist חגים term. für diese drei Feste vgl. Ex. 34, 18 ff., nie wird eins der übrigen Feste חג genannt, wohl aber werden die Wallfahrtsfeste zugleich als מועדים bezeichnet vgl. Lev. 23, 4. Sims. denkt hier bei חג יהוה speciell an das Erndtefest, und freilich hat das immer eine hervorragende Stelle unter den Festen eingenommen, so dass es z. B. Lev. 23, 39. 41. חג יהוה heisst und im Talmnd חג schlechthin ist, aber doch ist das ebenso wenig festzustellen, als wenn Grot. u. Rosenm. bei מועד an die drei jährlichen Wallfahrsfeste und bei חג יהוה an die übrigen Feste mit der Neumondsfeier gedacht haben. v. 6. begründet diesen Gedanken. Der Proph. schaut vollendet, was der Znkunft angehört, daher das perf., שוד ist natürlich die über Palästina hereingebrochene Verwüstung, die ihnen 7, 13. wegen ihrer Bundbrüchigkeit gedroht war. תקבצם empfängt durch das parallele תקברם seine nähere Bestimmung: sammeln nämlich die Gestorbenen vgl. ähnlich Jer. 8, 2. 25, 33., das Pi. קבר theils wegen des parallelen קָבַץ theils deswegen gewählt, weil es viele sind, die sie begraben. מף ist zweifellos identisch mit dem alten Memphis, das Jes. 19, 13. Jer. 2, 16 נף genannt wird. Der heilige Name der Stadt war Ha-ka-ptah oder Ha-ptah d. i. Haus der Verehrung des Ptah resp. Hans des Ptah, mit diesem Namen kann unser מף resp. נף keinenfalls zusammenhängen, sondern mit dem profanen Namen dieses Ortes men-nefer d. i. Ort oder Wohnung des Guten. Ans diesem men-nefer ist im Koptischen mit Aufgabe des r, die häufig bei Herübernahme eines Wortes aus dem Altegyptischen in's Koptische stattfindet: mannph resp. pannph geworden. Darans erklärt sich der bei den arabischen Geographen findende Name مُنْف und bei den heutigen Kopten: *MEMΦI*, *MEMΦE*, auch *MANOYΦI*. Das Hebräische מף muss offenbar durch Ausstossung des noch im arabischen منف erhaltenen n entstanden sein, während נף durch Abwerfung von ma oder pa gebildet ist vgl. Brugsch Geogr. Inschr. I. p. 234. u. hist. d'Eg. I. p. 17. Die von Brugsch vertretene Anschauung, dass dies נף dem Nub oder Neb im zweiten oberegyptischen Gau entspreche, scheitert an Jer. 2, 16. vgl. Geogr. Inschr. I. p. 66. u. histoire I. p. 17. Dies Memphis, dessen Trümmer sich am westlichen Nilufer südlich von Alt-Cairo befinden, war von This aus in der Nähe von Abydos in Oberegypten, der Residenz der ersten und zweiten Dynastie, gegründet, lief aber bald jener Stadt den Rang ab, so dass schon die dritte Dynastie memphitisch genannt wird. Die hereinbrechenden Hyksos zerstörten Stadt nnd Tempel, aber der erste König der achtzehnten Dynastie Ahmes, der die Hyksos schlug, erbaute von Neuem den Tempel des Ptah, den die folgenden Könige erweiterten. Die meisten Exegeten nehmen die

einzelnen Sätze in v. 6. als selbständige, richtiger sieht Ew. הנה הלכו als Vordersatz an, zu dem die folgenden verba den Nachsatz bringen, so dass sich der Gedanke ergiebt: siehe sind sie auch aus dem verwüsteten Lande entkommen, so sollen sie doch in der Fremde nmkommen. Marck, Rosenm. u. A. ziehen מחמד לכספם zum Vorhergehenden, zerstören aber damit den Parallelismns. Schon die LXX, die *Μαχμάς* übersetzen nnd nach Hier. מחמז nach Capp. מכמש lasen, thaten dasselbe, sie nahmen zugleich מף als subj. zu תקבצם und מצרים als gen. zu שד, wodurch sie aber einen in den Context nicht passenden Gedanken gewinnen. Die Mas. hat völlig richtig accentuirt: מחמד לכספם ist absolut voraufgestellt und wird, da es Collectivbegriff ist, durch das suff. in ירשם wieder aufgenommen, das ל dient zur Bezeichnung des gen. und steht auch sonst wohl nach dem stat. constr. vgl. Jos. 8, 11. 15, 21. Jud. 2, 9. 2. Reg. 23, 13. Wegen des parallelen באהליהם versteht man מחמד לכספם vielleicht am besten von den mit seltenen Kostbarkeiten angefüllten Häusern (Raschi). ירש wird von den meisten übers. durch „beerben", so findet es sich allerdings Gen. 15, 3. 4. Prov 30, 23., aber immer hat das verb. dann den acc. der Pers. bei sich, es ist daher wohl besser als „besitzen" zn nehmen vgl. Lev. 25, 46. ψ 25, 13. 37, 9. 11. etc. קמוש, das durchweg die besten Handschriften bieten vgl. cod. babyl., cod. Petrop. vom Jahre 1010, die drei Erfurther etc. nnd zu ש Simon Punctators חבור הקוניס, ist ein stacheliges Unkraut, auch Jes. 34, 13. wird mit diesem קמוש das hier parallele חוח verbunden und das Aufschiessen von חוח und קמוש als Bild der Verwüstung gebraucht. Die Erklärnng von J. D. Mich. (snppl. p. 2195 f.), der vom arab. قمش collegit ausgeht nnd übersetzt: desideratissima argenti illorum avidissimus et rapacissimus quisque haereditabit, kann nicht ernstlich in Betracht kommen. Diese Zeit des Gerichts, wo sie aus dem verwüsteten Lande fortmüssen und in der Fremde sterben, rückt heran v. 7., באו ist perf. proph. Manr., Hitz. nach Hier. nnd vielen jüd. und christl. Exegeten machen den folgenden Satz אויל וגו׳ von ידעו abhängig, sehen ihn also als indirecte Rede an mit ausgelassenem כי wie 7, 2. Am. 5, 12., der Gedanke wäre demnach: dann wird Israel erkennen, wie thöricht die falschen Propheten sind, die ihnen immer nur von Glück nnd Heil weissagten. Aber הנביא kann nicht ohne Weiteres „der falsche Prophet" sein, diese Bedeutung muss durch den ganzen Context oder irgend einen Znsatz sicher gestellt sein, vollends ist hier wegen des parallelen איש הרוח, worans Keil freilich in der Erklärung איש רוח macht, diese Auffassnng von הנביא unmöglich. Denn הרוח kann nur der göttliche Geist sein, wollte Hosea den Propheten als einen durch den eignen Geist geleiteten bezeichnen, so konnte רוח nicht den Artikel haben, in diesem Fall steht ein suff. vgl. Hez. 13, 3. oder eine nähere

Bestimmung 1. Reg. 22, 22. 23., das von Keil angezogene איש הלך רוח Mikh. 2, 11. kann nicht, weil völlig andrer Art, als Parallele zu unserm איש הרוח in Betracht kommen. Das hat auch Rosenm. gefühlt, darum übersetzt er: „Mann des Windes", aber diese Bezeichnung wäre ohne Analogie und ist neben הנביא unmöglich, dabei ginge auch der Gegensatz, der zwischen איש הרוח und משגע besteht, verloren. Endlich hat auch schon Sims. mit vollem Recht hervorgehoben, dass weder אויל noch משגע den hier zu erwartenden Vorwurf der Unredlichkeit, Heuchelei und absichtlichen Täuschung darbieten. Aber auch Sims.'s Erklärung ist nicht haltbar, nach ihm sollen diese Worte jene so maasslos gesteigerte Entsittlichung des Volks schildern, das selbst die Proph. des Ewigen, als wären sie Wahnwitzige und Thoren, verwirft, der Schluss des v. hat nach ihm den Zweck die tiefe Verkennung, welche die Propheten erfahren müssen, eben aus der Grösse der sittlichen Verderbtheit und der Gehässigkeit des Volks gegen dieselben herzuleiten. Aber kein Wort in unserm v. redet von einer Verwerfung der wahren Propheten, als wären sie Wahnwitzige und Thoren. Es bleibt sonach nichts übrig als diese Verbindung des ידעו mit dem Folgenden aufzugeben, ידעו ישראל muss vielmehr als selbständiger Satz gefasst und das obj. aus dem Vorhergehenden ergänzt werden: „empfinden wird's Israel, dass die Tage der Heimsuchung gekommen sind". Dann ist natürlich auch der folgende Satz selbständig. אויל „närrisch" ist hier fast synon. mit dem parallelen משגע „rasend". Die letzten Worte des v. על רב עונך וגו׳ sind von denen, welche die vorhergehenden auf die falschen Proph. bezogen, mit באו verbunden: „die Tage der Heimsuchung sind gekommen, weil gross deine Schuld und viel die Anfeindung ist". Aber zu einer derartigen Verbindung, bei welcher übrigens meist משטמה gradezu = „Abfall" genommen wird vgl. Maur., Chald., liegt ein Grund bei unsrer Auffassung nicht vor, vielmehr sind die Worte zum unmittelbar Vorhergehenden zu ziehen: „närrisch wird der Prophet, rasend der Mann des Geistes ob der Grösse deiner Verschuldung und weil viel die Anfeindung ist", d. h. weil der Proph. die Grösse der Verschuldung Israels und die von ihm erfahrene Anfeindung kennt, drum aber auch die Nothwendigkeit des hereinbrechenden Gerichts sieht, ist er von innerm Schmerz wie rasend. Der Proph. deutet damit auf das tragische Geschick, das über ihn und andre seines Gleichen kam, dass sie zwar die Schuld des Volkes erkennen und das Verhängniss hereinbrechen sehen, zugleich aber ihnen sich die Unmöglichkeit aufdrängt, dasselbe abzuwenden und Israel zur Umkehr zu bringen. Völlig analog unserm Ausspruch ist Dent. 28, 34.: והיית משגע ממראה עיניך אשר תראה. Der inf. רב löst sich in das verb. fin. רבה auf und die praep. על wirkt als conj. fort vgl. Jer. 30, 14. Sofort giebt v. 8. zu dem eben erwähnten משטמה ein Bei-

spiel. צופה muss praed. zu אפרים sein, fraglich ist nur die Bedeutung von צופה und עם. Das verb. צפה steht besonders vom Wächter, der von seiner Warte nach den verschiedenen Himmelsgegenden ausschaut vgl. 1. Sam. 14, 16. 2. Sam. 13, 34. 18, 24, das verb. ist dann auf die Thätigkeit der Proph. übertragen, die von Gott bestellt sind als Wächter hinauszuschauen in die Zukunft vgl. Jer. 6, 17. Hez. 3, 17. u. Hab. 2, 1. Dem entsprechend erklären auch hier Hitz. u. A.: „Ephraim schaut nach Weissagung aus neben meinem Gott" d. h. neben den echten Propheten hatte das Volk seine eignen, die ihm nach seinem Willen weissagten. Aber dabei wird עם in der unerweislichen Bedeutung von „neben" = „ausser" genommen, wofür sich sonst על מני findet Ex. 20, 3. Sims. verweist für diese Bedeutung freilich auf 12, 1. ψ 73, 25., aber von diesen kann die erste Stelle gar nicht in Betracht kommen, und auch die zweite ist höchst zweifelhaft: nicht ausser Gott hat er auf Erden keinen Gegenstand der Lust, sondern im Verhältniss, im Vergleich zu Gott, eine Bedeutung, die sich auch sonst für עם nachweisen lässt. W. hat diese Schwierigkeit erkannt, er nimmt עם als, „mit" „neben", die äussere Gemeinschaft des gleichen Thuns bezeichnend. Er erklärte: „das Ausschauen Ephraims und das Ausschauen Gottes sind als reine Thätigkeiten und Handlungen wohl einander gleich, gehen aber dem Endzweck nach ganz auseinander. Der Prophet klagt somit, dass Israel die göttlichen Offenbarungen der wahren Propheten nicht beachte, ihnen keinen Glauben schenke, sondern sie als Lug und Trug hinstelle". Aber diese Erklärung ergiebt sich aus der Uebersetzung W.'s nicht, höchstens könnte man, wenn עם doch die Gemeinschaft ausdrücken soll, hier den Gedanken finden, dass Gottes und Ephraims Ausschauen einander gleich sind, woher aber der Gedanke kommt, dass diese Thätigkeiten ihrem Endzwecke nach auseinander gehen, ist nicht einzusehen. Sims. andrerseits nimmt צפה = nach Hilfe ausschauen und übersetzt: Ephraim schaut ausser meinem Gott nach Hilfe aus. Abgesehen von der schon zurückgewiesenen Fassung von עם scheitert diese sowie die Erklärung von Hitz. u. W. auch daran, dass sich dabei ein befriedigender Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden nicht ergiebt. In den folgenden Worten ist nach der Meinung aller von Nachstellungen die Rede, die der wahre Prophet erduldet, vorher erinnert nach Hitz. W. der Proph. daran: es komme die Zeit, wo Israel einsehen wird, wie thöricht seine falschen Propheten seien, was soll hier der völlig selbstverständliche Gedanke: Israel hat neben den wahren auch falsche Propheten (Hitz., W.)? Nicht besser ist's mit Sims.'s Erklärung: nach ihm sagt v. 7.: das Volk hält die wahren Propheten für Thoren und Verrückte, 8b. fügt hinzu: diese wahren Propheten haben überall Anfeindung zu erdulden, was soll dazwischen der Gedanke: Ephraim sucht bei andern

ausser Gott Hilfe? Es muss daher ohne Zweifel diese Bedeutung für צפה „nach Weissagung oder Hilfe schauen" aufgegeben werden, es ist in jener durch ψ 37, 32. gesicherten Bedentnng: „auflauern" zu fassen: „Ephraim lauert auf gegen meinen Gott", so dass der Prophet also die gegen ihn gerichteten Angriffe als im Grunde gegen Jahve selbst gerichtet ansieht, eine Auffassnng, die doch nicht gesnchter und künstlicher ist als die in ψ 2., wo die Empörnng gegen Israels König als gegen Jahve geschehen dargestellt wird. Freilich hat צפה ψ 37, 32. in dieser Bedeutung ל nach sich, aber in עם liegt eine besonderc Schwierigkeit nicht vor, צפה ist nach Analogie von ריב, נלחם, המרה etc. construirt vgl. zu עם im feindlichen Sinn ψ 94, 16. Jj. 10, 17. 16, 21. etc. Absichtlich sagt Hosea nicht אלהיו sondern אלהי, durch ihre Sünde nnd ihren Frevel hat er anfgehört ihr Gott zu sein. Ist das aber der Sinn von 8a., so schliesst sich v. 8. trefflich an den vorher dargelegten Sinn von v. 7., so auch ergiebt sich ein Znsammenhang mit 8b. נביא ist absolnt voraufgestellt und wird durch das snff. in דרכיו wiederaufgenommen, das sich nicht auf אפרים beziehen kann (Umbr.). Natürlich ist bei נביא anch nicht an den falschen Propheten zu denken, wie Keil thut, der zu der unmöglichen Erklärung gezwungen wird: der Prophet, ein Strick des Vogelstellers ist anf all seinen Wegen d. h. all sein Thnn und Treiben wird dem Volke zur Falle des Verderbens, ähnlich Hitz, während Maur. gar übersetzt: *si speculatur Ephraim apud deum meum, vates laqueus aucupis* est *in omnibus viis ejus,* Ephraimi, *defectio,* causa defectionis *in domo dei ejus,* Ephraimi, i. e. in civitate Ephraimitarum. Abgesehen davon, dass diese Uebersetzung eine andre Stellung der Worte bedingte, leidet sie wie die Erklärung von Hitz. u. Keil an dem Uebelstande, dass diese Exegeten übersahen, dass offenbar das Volk es ist, das den Proph. zu Falle bringen möchte, also dem Propheten nicht ihm die Schlingen gelten, nur diese Auffassung verträgt sich mit dem Wortlant. Mit ihr stimmt ja anch der Schluss des v., den selbst Keil von der Anfeindnng, die den Propheten widerfährt, versteht, aber in diesem Fall steht dann bei Keils Erklärung dies letzte Glied ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden. Hitz. sah diese Schwierigkeit nnd suchte sie dadurch zn umgehen, dass er משטמה von den Anfeiudnngen versteht, die das Volk von den Propheten erfährt, aber wie konnte ein Proph. wie Hosca seine und seiner Genossen Rügen und Warnungen als משטמה bezeichnen? Ist aber משטמה, wie überhaupt v. 8., von der Anfeindung zn verstehen, die der Prophet erduldet, so dient dieser v. 8. zugleich zur Stütze für die vorher vertretene Erklärung von v. 7. In v. 9. fasst der Prophet nooh einmal Anklage und Drohnng kurz zusammen. Ueber העמיקו שחתו vgl. zu 5, 2., dort war das verb. שחת dem העמיק im inf. untergeordnet, hier ist es ihm einfach

beigeordnet, wie oft im Hebräischen vgl. ψ 7, 13. Gen. 30, 31. Jos. 5, 2. etc. Mit ימי הגבעה erinnert der Proph. an die Jud. 19, 15 ff. erzählte Schandthat der Einwohner von Gibea an dem Kebsweibe des Leviten, ein Frevel, der sich ähnlich wie jene in Sodom nnd Gomorrha geschehenen Sünden tief in das Gedächtniss der Israeliten einprägte, 10, 9 ff. kommt Hosea darauf von Nenem znrück. Wie diese Einwohner von Gibea offen und frech ihren Frevel trieben und gegen alle Warnung und Belehrung nnzugänglich waren, ja zum Kampfe gegen die übrigen über den Frevel empörten Stämme sich rüsteten, so anch jetzt die Einwohner des Nordreichs. Drum kann Gott diesen Frevel nicht unbeachtet lassen, sondern muss ihn ahnden vgl. 8, 13. — Die Behauptung Stucks, dass 9, 7—9. aus seiner ursprünglichen Stelle zwischen 10, 8. 9. hierher gerückt sei, hat keinen Anspruch auf eine ernstliche Widerlegung, Stuck ist vereinzelt geblieben, weil die Willkürlichkeit seiner Meinnng zu offen am Tage lag, sie hat lediglich ihren Grund in der doppelten Erwähnung Gibeas hier und 10, 9. Die vorhergehende Erörterung nnsrer Stelle hat dargethan, dass 9, 7—9. hier völlig im Zusammenhange steht.

2. Str. v. 10—17. Der Proph. schaut noch weiter in die Vergangenheit des Volks zurück, in die Zeit, da Jahve sie in der Wüste fand, aber schon damals wurden sie untreu an Jahve. So wird denn das Volk dahinsterben, das Land menschenleer werden. Wegen ihres Götzendienstes müsseu sie in's Exil, Jahve will sie nicht länger lieben. Dem Baum werden sie gleich sein, dessen Wurzel dürre geworden ist und der keine Frucht ansetzt. Ja verwerfen wird sie Jahve, weil sie auf ihn nicht hörten, flüchtig werden sie nnter den Völkern sein.

Wie schon oben bemerkt haben Ewald und ähnlich Marck, J. D. Mich. n. A. hier einen neuen Abschnitt resp. eine neue Rede begonnen, aber v. 10. setzt den mit v. 9. ימי הגבעה begonnenen Rückblick in die Vergangenheit fort. Die Auflassung des v. hängt von der von במדבר ab. Ew. u. Hitz. beziehen das nur auf מצאתי, aber dabei kommen wir zu einer befriedigenden Anffassung von כענבים nicht. Freilich erklärt Hitz.: „Dort, nämlich in der Wüste, fand er das Volk schutzlos und sich selbst überlassen wie wilde Trauben, die von Niemandem gepflegt ihrer wenig und kümmerlich gedeihen", ähnlich auch Ewald, welcher schreibt: „die erste Erinnerung gebührt der schönen Urzeit der Gemeinde, wo das Volk mitten in seiner Hilflosigkeit nnter den Entbehrungen der Wüste das wahre innere Gut fand". Ist an sich diese Vergleichung Israels mit wilden Trauben zu dem Zwecke seine Hilflosigkeit zn zeichnen bedenklich, so wird sie hier vollends unmöglich durch das parallele Glied: „wie eine Frühfeige am Feigenbaum in seiner ersten Zeit sah ich eure Väter". Nach Hitz. soll allerdings anch das ein Bild sein, um die Verlassenheit Israels zu bezeichnen, aber so wird בכורה im

A. T. nie gebraucht, vielmehr sind die Frühfeigen, die schon im Juni reiften, während das bei den andern erst im August der Fall war, als besonders zart und wohlschmeckend ein gesuchter Leckerbissen, können also auch nur dazu dienen etwas dem Finder Erfreuliches, Angenehmes zu bezeichnen vgl. Jes. 28, 4. Mikh. 7, 1. Jer. 24, 2. Das suff. in בראשיתה geht natürlich auf תאנה. Ist das aber der Sinn dieser zweiten Vergleichung, dass Israel in jener ersten Zeit für Jahve ein Gegenstand der Freude und des Wohlgefallens gewesen sei, wie die Frühfeige für den, der sie findet, so kann der Gedanke der ersten Vergleichung nicht der von Ew. u. Hitz. statuirte sein. Verbinden wir im ersten Glied במדבר mit כענבים, so erlangen wir auch hier einen dem Sinn der zweiten Vergleichung analogen Gedanken: wie Trauben in der Wüste den erfreuen und erquicken, der sie dort unvermuthet findet, so war auch Israel in jener alten Zeit ein Gegenstand des Wohlgefallens für Jahve, eine Auffassung, die einerseits durch die Stellung von במדבר, das man, als allein zu מצאתי gehörig, hinter diesem verbum erwartet, als auch durch den Umstand empfohlen wird, dass so allein ein strenger Parallelismus zwischen כענבים במדבר und כבכורה בתאנה בראשיתה sich ergiebt. Ausgeschlossen soll freilich nicht die von Umbr., Keil nach Abene., Kim. u. A. vertheidigte Möglichkeit sein, das במדבר zugleich mit auf מצאתי zu beziehen, denn dass diese Zeit hier gemeint sei, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Der hier in 10a. gewonnene Gedanke ist im Wesentlichen derselbe, den wir bei Amos, dem älteren Zeitgenossen des Hosea, cap. 5, 25. finden: damals, nämlich in der Wüste, habt ihr mir keine Opfer gebracht und doch war das eine Zeit des göttlichen Wohlgefallens und der Gnadenerweisungen an euch. Die von Heng. u. Keil behauptete Beziehung unsrer Stelle auf Deut. 32, 10. lässt sich nicht mit Sicherheit erweisen, da die Berührung eine zu geringe, jedenfalls lässt sich nicht ausmachen, welche von beiden Stellen Original ist; aber selbst die Benutzung von Deut. 32, 10. zugegeben ist damit doch nichts für die Bestimmung des Alters des Deut. überhaupt gewonnen vgl. Heng. Authent. des Pent. I. p. 75. — Aber nicht lange dauerte diese Zeit des Wohlgefallens, die Väter fielen bald ab und wandten sich Baal zu vgl. 11, 1. 2., der Prophet deutet damit auf jenes Ereigniss Num. 25. Da vor בעל פעור die praep. אל fehlt, so ist hier nicht an den Götzen sondern an die Stadt, wo er verehrt wurde, zu denken, sie heisst sonst בית פעור Deut. 3, 29. 4, 46. 34. 6. Jos. 13, 20. Diese Stadt lag bei dem Berge פעור, einem Gipfel des nördlichen Theiles des Abarimgebirges vgl. Eusebius onom. unter *Φογὼρ καὶ Βηθφογώρ* und unter *Βεθφογόρ*. Die Lage der Stadt bestimmt er also: *πέραν τοῦ Ἰορδάνου πόλις υἱῶν Ῥουβίν, πλησίον τοῦ Φογὸρ ὄρους, ἀπέναντι Ἱεριχὼ ἀνωτέρω Λιβιάδος σημείοις ς.*, während Hier. im onom. unter Dannaba schreibt: et altera Dan-

naba super montem Fogor in septimo lapide Esbus, welche Worte bei Eus. nnter *Λανναβά* fehlen. Wahrscheinlich hatte dieser Gott seinen Namen von dem Berge Peor, so Suid. unter *Βεελφέγορ* vgl. Bandissin Jahve et Moloch p. 36. n. 4. Sicher falsch ist die Erklärung der Rabb. n. Neuerer wie Merx, die den Namen פעור vom Aufdecken, Entblössen im obscönen Sinn erklären. Mit Unrecht hat man aus Nnm. 25. gefolgert, dass dieser Cultus des Baal Peor ein wollüstiger war, Kantzsch hat gegen Schlottm. dargethan, dass in נצמד „anhangen" eine derartige Beziehnng nicht gefunden werden kann, dieser behanptet nämlich, dass Baal Peor mit dem כמוש der Moabiter identisch sei, es seien das zwei Namen, welche die beiden Seiten desselben Gottes bezeichnen, wie sie im Wesen des Baal sowohl als der Astarte uns entgegentreten. So schon Hier., der zu Jes. 15, 2. berichtet, dass in der Stadt Nebo ein Götzenbild Kemosch gewesen sei, das auch Baal Phegor geheissen habe vgl. Riehms Handw. p. 226. Herzogs R. E. II. p. 33. Kautzsch n. Socin die Aechtheit der moabitischen Alterthümer pp. 69—77. In Baal Peor weihten sie sich der Schande (בשת). Dies בשת könnte Bezeichnung der עשתרת, der dem Baal entsprechenden weiblichen Gottheit, sein vgl. Jer. 3, 24. 11, 13., da aber die Stadt grade von Baal, der doch hier vorzügliche Verehrung genoss, ihren Namen hat, so ist's wohl Bezeichnung des בעל, es fehlt ja an Beispielen nicht, dass man das Wort בעל, als es anrüchig wurde, grade durch dies בשת ersetzte vgl. 2. Sam. 2—4. אישבשת mit 1. Chron. 8, 33. 9, 39. אשבעל; 2. Sam. 11, 21. ירבשת mit Jud. 6, 32. ירבעל; 2. Sam. 4, 4. 9, 6. מפיבשת 1. Chron. 8, 34. 9, 40. מריבבעל resp. מריבעל. Folge dieses Götzendienstes war, dass sie für Jahve ein Grenel wnrden wie ihr Buhle selbst ein Greuel ist, zn שקוצים vgl. Baudissin Stndien zur Religionsgeschichte I. p. 107· nnd 1. Reg. 11, 5. 2. Reg. 23, 13. 24. Hez. 20, 7. 8. Auch dieser Schluss von v. 10. spricht für nnsre Anffassnng von בשת = בעל: Wurden sie in Folge davon, dass sie sich der בשת weihten, für Jahve ein Gegenstand des Abscheus כאהבם, so ist klar dass בשת nnd אהבם dem Proph. identisch sind, beide aber müssen = בעל sein, da nur auf ihn die Form des masc. אהב Anwendung finden kann. Weil sie schon damals nntren waren nnd in solcher Untrene verharrten, so kann die Strafe nicht ausbleiben v. 11. 12.: Mit Kinderlosigkeit soll Ephraim für seine Hnrerei gestraft werden und wenn es ihnen auch gelingt, Kinder gross zu ziehen, doch will Jahve sie ihnen wieder nehmen vgl. 4, 10. Grade im Besitze dieser Kinder liegt Israels כבוד vgl. ψ 127, 4. 5. Prov. 17, 6. etc., werden ihnen die Nachkommen genommen, so schwindet auch damit ihre Herrlichkeit, Jahve hebt so die dem Volke gegebenen Verheissungen anf vgl. Gen. 22, 17. etc. Der Vogel ist Bild der Schnelligkeit, mit der sich dies Gericht vollzieht, מן entspr. dem griech. *ὥςτε μή* vgl.

4, 16. und לדה gehört zu ילד wie רעה zu ידע vgl. Jes. 11, 9. 28, 9. etc. בטן eigentlich „Leih, Mutterleih“ ist hier „der schwangere Leib“ und wesentlich synon. mit הריון. In v. 12. lässt כי eine doppelte Auffassung zu, es kann entweder steigernd genommen werden: „ja wenn sie ihre Kinder gross ziehen“, oder es begründet das v. 11. gedrohte Zerflattern ihrer Herrlichkeit. Zu גִּדֵּל vgl. Jes. 1, 2. מאדם giebt den Erfolg von שכלתים an: „so dass keine Menschen da sind“. Unmöglich kann mit W. der Gedanke der sein: „ich will sie verwaist machen, so dass sie nicht Menschen werden, nicht in den Zustand der reifen Mannbarkeit treten“, obj. und snbj. „sie“ sind ja zwei völlig verschiedene Personen, auch lässt sich bei מן wohl ein „sein“ aber kein „werden“ ergänzen und wann konnte man je diesen Gedanken der reifen Mannharkeit durch אדם ausdrücken? Anch in 12b. kann כי hegründend oder steigernd sein: Der Sinn von 12b. hängt von der Erklärnng von בשורי ah. Viele nach Chald., Aqn., Hier. nehmen es = בסורי: „denn auch wehe ihnen, wenn ich von ihnen weiche“. Dagegen hahen Hitz. u. A. mit Recht geltend gemacht, dass Hosea sonst das verh. mit ס schreiht vgl. 2, 4. 19. 4, 18. 7, 14. Aher auch גם kommt dahei nicht zu seinem Recht, denn das kann schwerlich mit Hitz., Keil, W. zu להם gezogen werden, der sich so ergehende Gedanke: „und selbst ihnen wehe“ hildet keine Steigerung sondern eher eine Abschwächnng znm vorhergehenden: „er werde sie aller ihrer Kinder herauben“, vielmehr soll durch גם, das sich wie רק, אך leicht vordrängt, בשורי hervorgehoben werden vgl. Jj. 2, 10., dann aher kann dies unmöglich = בסורי sein: das ist ja die strengste Form des göttlichen Gerichts, dass Jahve sich ganz von ihnen zurückzieht, wozn noch eine ausdrückliohe Betonung des בסורי? Das Richtige wird es sein mit Ew. בְּשִׁירִי zu lesen: „denn auch wehe ihnen, wenn ich von ihnen absehe“ vgl. 14, 9 wo Jahve für die Zeit der Begnadigung ihnen das Gegentheil verheisst: אני עניתי ואשורנו, der Gedanke ist offenhar der: Jahve hrauche nur sein Auge von ihnen abzuwenden, um sie allen möglichen Unfällen ausznsetzen. Die Lesart der LXX. u. Theodot. בְּשׁוּרִי ist werthlos. v. 13. setzt den mit v. 11. hegonnenen Gedanken des Gerichts fort. Die Auffassung von 13a. hängt von der Erklärung von לצור ah. Darunter verstehen die meisten Exegeten „Tyrus“, sei es, dass sie לצור zn כאשר ראיתי und שתולה zn אפרים ziehen oder dass sie שתולה mit לצור verhinden. So übersetzt Sims. nnd ähnlich Maur., Umhr., W.: „Ephraim, wie ich's his Tyrus hin erhlicke, gepflanzt in einer Aue“, während Grotius nach Hier. erklärt: „Ephraim, nt vidi, Tyrus erat fundata in pulchritudine“ und Bunsen: „Ephraim war, da ich es erhlickte, gleich einem Tyrus gepflanzt in einer Aue“. Auch Keil weicht nicht wesentlich von dieser Auffassung ah, ihm ist ראה mit ל: „zu etwas ersehen“: „Ephraim wie ich's ersehen

zu einem Tyrus gepflanzt in der Aue". Alle diese Exegeten sind darin einig, dass sie in diesem ersten Gliede die Schönheit und Herrlichkeit Ephraims, die es entweder noch hat (Maur., Umbr., Sims., W.) oder zu der es von Gott bestimmt ist (Keil) sehen. Aber bedenklich ist dabei שתולה, das sich sonst nur vom Setzen der Bäume und Pflanzen findet und sich weder zu לצור noch zu אפרים schicken will und auch sachlich bieten sich manche Schwierigkeiten. Abgesehen davon, dass bei jener Auffassung Sims.'s etc. die Beziehung von שתולה neben לצור auf אפרים sehr prekär ist, kann weder der Zwischensatz כאשר ראיתי לצור das ephramitische Reich nach seinem ganzen Umfang bezeichnen (Sims.) vgl. 5, 1. noch kann der Satz: „Ephraim ist auf einer Weidetrifft — denn das ist נוה — gepflanzt" Ephraims besondre Schönheit und Herrlichkeit zum Ausdruck bringen. Und wie sollte in den Mund Gottes, der doch auch nach Keil hier der Sprechende ist, der Ausspruch passen: er habe Israel zu einem Tyrus sich ersehen? Umbr. u. A. finden hier freilich den Gedanken: Ephraim gleiche jetzt jenem mächtigen Tyrus, aber es ist nicht einzusehen, wie das möglich sein sollte, nachdem der Proph. in den vorhergehenden capp. darauf hingewiesen, wie die Spuren des Verfalls an Ephraim überall hervortreten: Greisenhaar sei zerstreut an ihm, es sei veraltet unter den Völkern, ein nicht umgewandter Aschenkuchen etc. vgl. 7, 8 ff. Und wollte der Proph. andrerseits den Gedanken zum Ausdruck bringen: Ephraim habe ehedem Tyrus geglichen, jetzt aber müsse es seine Söhne zum Würger herausführen, so erwartete man diesen Gegensatz von jetzt und ehedem etwa durch ein ועתה oder ähnlich hervorgehoben. Ewald hat daher diese Auffassung aufgegeben, er will entweder לְצוּר lesen = לְצוּרָה Hez. 43, 11.: „Ephraim ist, wie ich sehe oder urtheile, nach dem Bilde eine Pflanzung auf einer Aue" oder er will כְּאֶשֶׁר statt בַּאֶשֶׁר vocalisiren und dies כְּאֶשֶׁר soll gleich בַּאֲשֵׁרָה sein: „Ephraim gleicht mir Lusthainen von Tyriern in einer Aue gepflanzt". Jene Auffassung scheitert an dem völlig überflüssigen לְצוּר, ein Mann wie Hosea würde schwerlich statt des einfachen כ diese umständliche Art des Ausdrucks gebraucht haben und zudem lässt sich auch שתולה als suhst. nicht nachweisen oder wahrscheinlich machen. Die zweite Erklärung Ewalds wird unmöglich: sprachlich durch das nicht nachweisbare אֶשֶׁר = אֲשֵׁרָה und sachlich dadurch, dass dieser Ausspruch im Munde Gottes völlig unmöglich ist. Ew. sieht sich daher auch veranlasst hier den Proph. redend anzunehmen: der Proph. spreche hier bei diesem neuen Anfange v. 13 f. Jedoch von einem neuen Anfange kann bei dem engen Zusammenhange von v. 12. 13. gar keine Rede sein, die unzweifelhafte Beziehung des שכלתים auf Jahve macht auch die von ראיתי auf ihn sehr wahrscheinlich, erst v. 14. unterbricht der Proph. die Rede Gottes, die aber v. 15. sofort wieder

anfnimmt und erst durch ein knrzes Wort des Proph. v. 17. abgeschlossen wird. Man wird demnach auch diesen Versuch, unserm v. einen Sinn abzugewinnen, aufgeben müssen. Anch die alten verss. haben nicht an Tyrns bei צור gedacht. Die LXX. scheinen freilich bei ihrer Uebersetznng: *Ἐφραΐμ, ὃν τρόπον εἶδον, εἰς θήραν παρέστησαν τὰ τέκνα αὐτῶν* einen etwas andern Text vor sich gehabt zu haben: אפרים כאשר ראיתי לצור שתו לה בניה, aber Aqu., Sym., Theodot., die nnsern M. T. hatten, haben nicht an Tyrns gedacht, sondern צור = Fels gelesen. Freilich gewinnen wir dabei ebenso wenig einen Sinn, ihn erhalten wir nur, wenn wir mit Arnoldi in Justis Blnmen althebräischer Dichtkunst p. 536 ff. צור ensprechend dem arabischen صَوْر „junge Palme" fassen, wie das auch Hitz. gethan hat. Auch das Aethiop. scheint ein dem صَوْر entsprechendes ጸር, das sich Synax. Mag. 2. neben ΩΦΛΪ findet, gehabt zu haben. Freilich kommt das Wort im A. T. sonst nicht vor, aber wir wissen es ja, wie reich Hosea an *ἅπ. λεγγ.* ist. Demnach ist 13a. zu übersetzen: Ephraim ist, wie ich sehe, zu einer Palme gepflanzt in einer Ane geworden". Das tert. comparat. wäre die Dürftigkeit, vielleicht ist anch der Gedanke der, den Hitz. hier findet: „Ephraim erscheint hier wie v. 16. nnter dem Bilde eines Baumes und zwar einer jungen Palme, welche, anstatt an einem eingefriedigten Ort, auf der Trifft, wo die Heerden weiden Jes. 27, 10., gepflanzt ist, deren Blätter und Zweige daher (ihre Kinder 1. Mose 49, 22.) vom Vieh abgefressen werden". ל vor צור dient znr Einführnng des praedic. Jj. 13, 12. resp. zur Bezeichnung des acc. vgl. Jer. 16, 16. 40, 2. W. hat gegen diese Auffassung geltend gemacht, dass der Proph. hätte müssen כצור schreiben, aber auch sonst fehlt bei Vergleichen כ vgl. Jj. 13, 12, völlig nnverständlich ist der zweite Grund W.'s, Ephraim sei gar nicht nnter dem Bilde eines einzelnen Banmes sondern dem einer ganzen Pflanznng vorgestellt, wie das ans בנוה hervorgehe?! Ist aber die eben geltend gemachte Anffassnng die richtige, so setzt 13b. den Gedanken von 13a. fort, das subj. musste, wie Hitz. bemerkt, nachdem das erste אזרים in לצור וג״ו sein praed. erhalten, noch einmal herausgehoben werden. ל vor dem inf. drückt die Nothwendigkeit aus vgl. Jer. 51, 49. etc, הורג ist natürlich nicht auf den Moloch (Chald., Raschi u. A.) sondern auf den Feind, der in ihrem Lande die vorhergedrohte Verwüstung anrichtet vgl. v. 6. 14, 1. Hez. 21, 16. zu beziehen. Den folgenden v. 14. sehen die meisten als Fürbitte des Proph. an des Inhalts: Gott möge lieber das Volk mit Kinderlosigkeit strafen oder die jungen Kinder bald nach der Geburt aus Mangel an Nahrung sterben lassen, als dass er diese furchtbare Strafe v. 13. über Israel verhänge. Sims. nach ihm Keil u. W. haben behauptet, dass diese Auffassung

nicht in den Zusammenhang passe, nicht eine deprecatio sondern eine imprecatio liege vor: „nachdem der Propb. den Ewigen die Verurtheilung des Volks hat aussprecben lassen (v. 11 ff.), treibt ihn seine heilige Entrüstung, durch eine eigne Bitte die Ueberzeugung, wie sehr sie das verschuldet haben, knndzugeben". Dass diese Auffassung sachlich und sprachlich möglich ist, wollen wir nicht bestreiten; dagegen den Gründen, dnrch die Sims. bewogen wurde, jene erste Erklärung falleu zu lassen, können wir nicht beipfliobten. Der Vers scheine, so meint Sims., ans dem Znsammenhang gerissen, dem Ton nnd der Stimmung der ganzen Rede gar nicht zu entsprechen. Hier herrsche durchaus die heilige Entrüstung über sein entartetes Volk vor, das zeigen die unmittelbar vorhergebenden vv., die in Worten des Ewigen doch zugleioh Gedanken und Ueberzengung des Proph. wollen erkennen lassen, das zeige auch v. 15. nnd noch entscbeidender v. 17., wo der Proph. so nnzweideutig das Strafurtheil Jahves rechtfertige und auch seinerseits wiederhole; zudem müsste man anch hier eher ein Gebet nm Langmuth, nm nachsichtige Verzögerung der Strafe erwarten. An dieser Beweisführung ist zunächst die Behauptung unrichtig, dass der v., in jenem Sinne gefasst, den Zusammenhang unterbreche, das würde höcbstens dann geschehen, wenn der Proph. um Aufhebung der Strafe überhanpt bäte, das ist aber nicht der Fall, der Proph. sieht die Nothwendigkeit eines Gerichtes ein nnd fügt sich in diesen Gedanken, nur im modns der Bestrafung bittet er um Milderung. Anch v. 17. kann gegen diese Auffassung nicht sprechen; dort ist davon die Rede, dass sie Jahve verwerfen wird nnd sie flüchtig sein werden unter den Völkern, ein Gedauke, der in keiner Weise mit der hier in v. 14. enthaltenen Bitte nnverträglich ist. Und auch davon kann keine Rede sein, dass eine Fürbitte hier desshalb nnpassend sei, weil die vorigen vv., wenn auch Worte Jahves entbaltend, doch zugleich Hoseas eigne Gedanken znm Ausdruck briugen. Nach alttestamentlicher Anschauung ist des Propheten Wort nicht Product der eiguen Reflexion, sondern Gott ist der eigentlich Thätige, er legt dem Propheten seine Worte in den Mund Deut. 18, 18. Jer. 1, 9. Hez. 2, 8., der Prophet muss darum warten, bis das prophetische Wort an ihn kommt Hab. 2, 1. Jer. 42, 4. 7. Kommt es aber an ihn, wird er von Gottes Geist zu seinem Organ erwäblt, so kann der Prophet, auch wenn er wollte, dieser Kraft Gottes nicht widerstehen Jer. 15, 17. Hez. 1, 3. 3, 22. 8, 3. und Am. 3, 8., wie brennendes Feuer ist dies prophetische vom Geiste Gottes gewirkte Wort in Jeremja, so dass er es verkündigen muss, wenn er nicht von ibm verzebrt werden will Jer. 20, 9. Eben daher, dass dieses Gottes Wort nicht etwa Prodnct der eignen Reflexionsthätigkeit der Propheten sondern eine ihnen änsserlich gegenüberstehende Macht, die von ihnen Besitz nimmt, ist, erklärt es sich ja auch dass z. B. Daniel

aus Erschütterung über das, was er geschaut, einige Tage krank darniederlag Dan. 8, 27. Wir tragen nach alledem kein Bedenken zu der alten Auffassung, die uns der Natur des Proph. mehr gerecht zu werden scheint, zurückzukehren: Gottes Gerichte hat der Proph. zu verkündigen, er sieht auch die Nothwendigkeit derselben ein und beugt sich unter Gottes Hand, aber er ist zu sehr Gemüthsmensch, als dass nicht hier das noch immer von Liebe zu seinem Volke überfliessende Herz sich hervordrängen und er, nicht um Aufhebung der Strafe oder noch weitere Langmuth, die das Volk bei seinem sittlichen Verderben nicht würdigen und verstehen würde, aber doch um eine Milderung der Strafe bitten sollte. Immerhin wird es uns begreiflicher sein, wenn ein so tiefgemüthvoller Prophet hier fürbittend dazwischentritt, als wenn er, der doch selbst sündige Mensch, um Verschärfung der von Gott verhängten Strafe bittet. Was uns bei einem Mose begreiflich, ja ein unvergleichlich schöner Zug seiner Liebe zu seinem Volke ist, dürfte bei einem Hosea uns schwerlich unverständlich sein vgl. Exod. 32, 11 ff. מה חתן unterbricht die Bitte des Proph., als besinne er sich, was er bitten soll. Nach W. sieht Umbr. die Frage unrichtig als an Gott gerichtet an, aber wer sonst der Gefragte sein soll, ist nicht zu begreifen; Hitz. hatte freilich früher von einer Frage des Proph. an sich selbst geredet, doch ist dieser wohl ungenaue Ausdruck in der späteren Auflage geändert in: Frage des Proph. bei sich selbst. Auf keinen Fall aber darf מה, wie man die Frage auch auffassen möge, im Sinne von אשר genommen werden, Vatabl., Drus., Grot. Ist v. 14. Bitte des Proph., so muss v. 15. als Antwort darauf gefasst werden und zwar weist Jahve hier diese Bitte zurück: es muss bei der gedrohten Strafe sein Bewenden haben, ihr Frevel fordert dieselbe. „All' ihr Frevel ist in Gilgal" soll offenbar den Gedanken ausdrücken: dort concentrire sich derselbe. Auch sonst wird von Hosea wie von Amos Gilgal als Stätte des Götzendienstes genannt vgl. 12, 12. Am. 4, 4. 5, 5.; freilich welcher Art er war, wissen wir nicht; es ist immerhin möglich, dass Gilgal die Stätte irgend eines unzüchtigen Götzendienstes war. In diesem Fall wäre es leicht verständlich, dass der Proph. grade diese Stadt als den eigentlichen Mittelpunkt all' ihrer Frevelthaten ansieht: hier war die Unsittlichkeit sanctionirt und von hier aus verbreitete sie sich über das Land. כי entspricht hier am besten unserm „ja" und שנאא ist offenbar inchoativ zu nehmen: „ja dort habe ich Hass gegen sie gefasst", ähnlich Hitz., Buns., W. u. A. Hat 15a die Abweisung der Bitte begründet, so bringt 15b. die Strafe, von der Jahve nicht abgehen kann. גרש Q. und Pi. mit dem acc. der Pers. und folgendem מן ist term. für das Vertreiben des Weibes aus dem Hause vgl. Gen. 21, 10., daher גרושה gradezu „die Geschiedne" Lev. 21, 7, 14. 22, 13. Num. 30, 10. etc. Es

ist danach deutlich, dass der Proph. hier wieder zu seinem Lieblingsbilde Israels als Jahves Weibe zurückkehrt; durch dies Bild bedingt ist die Bezeichnung Palästinas als Jahves Haus vgl. 8, 1. Der inf. fem. Qal אהבה mit dem suff. ist hier als acc. dem verb. fin. untergeordnet vgl. Mikh. 6, 13. Dem על רע מעלליהם entspricht im letzten Gliede כל שריהם סררים vgl. 7, 5—7., eine von Jes. später aufgenommene Paronomasie Jes. 1, 23. vgl. zu סרר 4, 16. Was v. 15. gedroht, sieht v. 16. schon als vollendet, die perff. daher perff. proph. Ephraim ist als Baum gedacht, der, von der Sonne gestochen, verdorrt. הכה ist term. techn. für das Stechen der Sonne vgl. Jon. 4, 8. ψ 121, 6. und ψ 102, 5.; bisweilen wird das verb. auch vom Wurm gebraucht, der den Baum vernichtet vgl. Jon. 4, 7.; hier ist wegen שרשם יבש das Erstere anzunehmen. Die Folge des Verdorrens aber ist die Unfruchtbarkeit vgl. Am. 2, 9. Mal. 3, 19. In 16b. geht der Proph. zur eigentlichen Rede über. Aus גם כי ילדון ist klar, dass bei פרי an Israels Nachkommen zu denken ist vgl. v. 12. Die Correctur von בלי in בל, das cod. babylon. u. andre codd. bieten, ist unnöthig. Allerdings verneint בלי gewöhnlich nomina, doch steht es hier dichterisch für לא vgl. 8, 7. Jj. 41, 18. Zu dem Bilde Ephraims als Baum vgl. 10, 1. 14, 8. Jes. 10, 33 f. Jj. 18, 16. Mit v. 17. tritt Hosea redend hervor: er kann nicht anders, er muss einsehen, wie völlig berechtigt diese Strafe Jahves ist, so bringt er denn hier die Strafe auf einen kurzen Ausdruck. Absichtlich nennt er Jahve אלהי, sein Gott nur ist es; wäre es auch Israels Gott, würde das Volk sich auch zu ihm bekennen, so würde er sie nicht verwerfen. Das impf. steht zum Ausdruck einer in der Gegenwart andauernden Handlung, denn das Gericht ist schon im Vollzug begriffen vgl. 4, 6.; ruhelos werden sie unter den Völkern umherirren vgl. Deut. 28, 65. und zu כדד vgl. Gen. 4, 12. 14. Jer. 4, 1. Der Grund dieses ganzen Gerichts ist kein andrer denn der, dass sie nicht auf Jahve hörten, sondern dass Fürst wie Volk widerspenstig waren vgl. 4, 6.

3. Str. cap. 10, 1—8. Von neuem nimmt Hosea den vorher behandelten Gedanken auf und zeigt, wie Israel Jahves Liebe und den von ihm empfangenen Segen mit Undank vergolten, wie in demselben Maass als das Volk äusserlich an Gütern aller Art gewann, innerlich die Abkehr von Jahve zunahm, dafür muss die Strafe kommen.

Die vv. 1—3. weisen zunächst nach, wie das Glück dies Volk nicht zur Dankbarkeit brachte, sondern vielmehr die Ursache seines immer tiefern Falls wurde, der die Strafe nach sich ziehen muss. Das Bild: Israel ein rankender Weinstock, knüpft an 9, 10., wo Israel mit עגבים verglichen war vgl. auch 9, 16. Die Auffassung des Gleichnisses hängt von der Erklärung von בוקק ab. Die Grundbedeutung der Wurzel בקק ist offenbar:

„spalten, auseinandergehen“ vgl. בקע, בקר etc., davon leitet sich ab: „ansgiessen, leeren“. An diese Bedeutung hat der Chald. gedacht, wenn er בוקק mit בזיזא übersetzt, ähnlich Raschi, Abene, Kim., Luth., Marck, Rosenm. u. A. Aber diese Auffassnng wird durch das folgende Glied unmöglich gemacht, dies fordert vielmehr, dass wir בקק hier als intr. nehmen: „sich ausgiessen“ d. i. „weit ausdehnen“, so dass also גפן בוקק synon. mit גפן סרחת Hez. 17, 6. ist, so haben schon LXX. Aqu., Symm.. Cyr., Hier. u. A. das Bild gefasst und vom üppigen Gedeihen des Weinstocks verstanden. Das sofort folgende פרי ישוה לו ist nicht praed. zu ישראל (Sims.), sondern am besten als Relativs. zu גפן, das hier wie 2. Reg. 4, 39. als masc. gebraucht ist, zu nehmen. Da שוה im Pi. u. Hiph. die Bedeutung: „ebnen, gleichmachen, gleichstellen“ hat, so übersetzt Rosenm.: „fructnm similem fert seu facit sibi“ und ähnlich Hier.: „fructus adaequatns est ei“, aber weder diese noch jene Uebersetzung geben einen im Zusammenhang befriedigendcn Sinn, ganz abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten namentlich der letzteren. Vollends kann natürlich keine Rede sein von der Auffassung derer, die שוה = שוא und שקר fassen wollen, als wäre der Sinn hier ein ähnlicher wie 9, 2. תירש יכחש בה, vielmehr steht שוה in seiner ursprünglichen Bedeutung: „setzen“, so findet es sich auch sonst im Pi. vgl. ψ 16, 8. 21, 6. etc., so schon Kuin., nur dass er hier fälschlich eine Frage findet, wir haben demnach zu übersetzen: „ein rankender Weinstock ist Israel, der sich Frucht ansetzt“, das impf. bezeichnet die unvollendete oft wiederkehrende Handlung. Beide Glieder beschreiben das üppige Gedeihen des Volks, nicht aber ist Israel hier als Weinstock beschrieben, der zwar Frucht ansetze, aber anch viele Ranken treibe, welchen Gegensatz Umbr. hier findet, nach ihm malt der Proph. in der Traube die göttliche Sendung des Volks (!), in der wilden Ranke den Götzendienst, ein Gedanke, auf den nichts in unserm v. führt. Anch Keil können wir nicht beistimmen, der hier den Gedanken findet, Israel gleiche einem üppig rankenden Weinstock, der zwar gesunde Frucht ansetzte, aber keine reifen, gesunden Trauben trug, aus כרב לפריו ist doch wohl klar, dass es sich hier nicht um das ethische Verhalten, sondern um sein physisches Ergehen handelte nnd zwar bezieht sich פרי auf die gesammten dem Volke zugefallenen Güter, nicht aber nur auf die Bevölkerung (W.). — Leider aber hatte der über Israel ausgeschüttete Segen den entgegengesetzten Erfolg, anstatt dadurch sich um so mehr an seinen Gott ketten zu lassen entsprach der Grösse des göttlichen Segens anch die Grösse ihres Undanks und Abfalls vgl. 2, 10. 8, 4. 11. רב wie טוב sind natürlich inff. und das ל erklärt sich aus der gewöhnlichen Constr. dieser impers. verba טִיב לִי, רַב לִי; aus der Constr. von רַב לְ erklärt sich auch הִרְבָּה mit לְ vgl. Ew. 282c. Die מצביח

standen nach 2. Chr. 34, 4. auf oder neben den Altären. Den Beweis für die Wahrheit von v. 1. giebt die Zeit Jerobeams II., in der zwar das nordisraelitische Reich auf dem Gipfel seiner Macht stand, in der aber auch der Grund zu dem Verderben der Folgezeit durch die Ueppigkeit und Schwelgerei, die Gewaltthat nnd den Hochmutb der Grossen etc. gelegt wurde. In v. 2. folgt die Strafe. Der Proph. bringt zunächst in חלק לבם Israels Sünde auf einen kurzen Ausdruck. Hitz. nimmt wie die alten verss., die aber das Pu lesen, חלק = theilen, er macht Gott zum subj. Aber das giebt keinen befriedigenden Gedanken, denn wenn es auch alttestamentliche Anschaunng ist, dass nichts ohne Gottes Willen geschieht, so findet sich doch nirgend ein derartiger Ausdruck, der den Götzendienst des Volks gradezu auf Jahve als letzte Ursache zurückführt; vollends passt er hier nicht in den Zusammenhang, wo der Gedanke, den Hosea scharf ins Licht setzen will, dadurch nnr abgeschwächt wird. Hitz. beruft sich zwar für seine Erklärung auf 1. Reg. 18, 21., aber diese Stelle ist völlig andrer Art. Die Auffassung der alten verss., dio hier mit Ausnahme der LXX. חֲלַק lesen: „getheilt ist ihr Herz", ist zwar sprachlich ohne Bedenken, aber giebt einen für den Zusammenhang zu schwachen Sinn, besser bleibt man bei dem M. T. und übersetzt: „glatt ist ihr Herz" (Ew., Sims., Keil, W. u. A.). Freilich findet sich חלק in diesem Sinne sonst nnr von Znnge, Lippe etc. vgl. ψ 5, 10. 12, 3. etc., aber das lässt sich unbedenklich auch auf לב übertragen zum Ausdruck des Täuschenden nnd Trügerischen vgl. Hez. 12, 24. עתה führt wieder den Wendepnnkt ein und אשם wie 14, 1.: „die Schuld büssen", die beiden folgenden verba entfalten dies יאשמו. Das verb. ערף, denom. von עֹרֶף, ist eig. „das Genick brechen" vgl. Exod. 13, 13. 34, 20., hier ist es auf die Zerstörung der Altäre übertragen und zwar bezieht es sich wahrscheinlich auf das Abschlagen der Hörner des Altars, wodurch er entweibt war vgl. Am. 3, 14. 9, 1. Das subj. הוא ist absichtlich herausgehoben, nm sie daran zu erinnern, dass der, der sie also gesognet und doch von ihnen verworfen ist, seiner nicht spotten lässt. v. 3. führt den eben begonnenen Gedanken fort, כי ist also nicht begründend, sondern entspricht unserm „ja" und mit עתה, das relative Bedeutung hat, weist Hosea auf die Zeit, in der sich seine Drohung יאשמו erfüllt: dann werden sie ihren ganzen unglückseligen Zustand erkennen und einsehen, dass sie ohne göttlichen Schntz sind. Falsch findet daher Eichh. in v. 3. die Ungebundenheit der Einwohner Israels, die keine Achtung vor dem Könige und keine Scheu vor Jahve haben. Nach dem Schluss des v. kann אין מלך לנו nur den Gedanken ausdrücken: der König, den wir haben, ist so gut, als hätten wir keinen, er hilft uns nicht in dem von Jahve wider uns gesandten Unglück. Damit beginnen sie zu begreifen, wio thöricht es war, gegen den

Willen Jahves sich einen König zu wählen vgl. 8, 4. Diesen Gedanken giebt der sofort folgende Begründungssatz: Jahve haben sie nicht gefürchtet, sie haben ihn wohl äusserlich verehrt, aber doch um seinen Willen sich nicht gekümmert. והמלך וג״ו setzt die Begründung in Form der Frage fort, zu עשה vgl. Koh. 2, 3. Die vv. 4 ff. führen den Gedanken von v. 1—3. weiter aus, indem sich die Gedanken von Schuld und Strafe immer durchkreuzen. דברו דברים kann sowohl sein: „sie reden Gerede" d. h. Worte, die eben nichts als Worte sind, die sie nicht ausführen, also: sie führen eitle Reden vgl. Jes. 58, 13., Ew., Umbr., Hitz., Keil, oder man kann nach Jes. 8, 10. übersetzen: „sie halten Abrede, treffen Verabredungen", ohne dabei auf Jahves Willen Rücksicht zu nehmen, das muss offenbar der Gedanke von כרת ברית sein, es könnte דברו דברים aber auch seine nähere Bestimmung durch אלות שוא empfangen: sie treffen Verabredung in treuloser Absicht (Sims.). Das verb. fin. wird durch den inf. abs. fortgesetzt. אָלוֹת ist wohl wegen des Gleichklangs mit בָּרֹת statt אָלֹה vgl. שְׁחוֹת Jes. 22, 13. etc. gewählt, nicht aber ist אלות nom. appellat., wie Sims. will, der es als accus. zum Vorhergehenden zieht vgl. Ew. 240b. Dies אלות שוא ist die nothwendige Folge von לא יראנו את י״י: nur ihr persönlicher Vortheil, ihre Selbstsucht leitet sie und nur so lange ist der Eid ihnen heilig, als das Beschworne mit ihrem Vortheil harmonirt. Zu כרת ברית vgl. 8, 9. 10, 6. etc. Das zweite Hemistich ופרח וגו׳ sehen Livel., J. D. Mich., Rosenm., Sims., Keil, W. als Fortsetzung der inff. an resp. als die aus solchem Treubruch sich ergebende Folge und zwar finden sie hier den Am. 5, 7. 6, 12. ausgesprochnen Gedanken, dass das Recht von ihnen in Gift verwandelt sei. Aber ihn konnte der Proph. schwerlich so ausdrücken, dazu war statt משפט ein עולה, עון oder ähnliches erforderlich, alle erklären als stände ein derartiger Begriff im Texte vgl. Keil: משפט bezeichne das Recht in seiner Ansartung, was aber unmöglich ist und auch durch Am. 6, 12. keine Bestätigung findet, auch kommt das zu ראש gehörige על תלמי שדי nicht zu seinem Recht, der Gedanke ist offenbar: so üppig wie ראש auf den Furchen des Feldes schiesst משפט in Israel auf. Danach ist deutlich, dass משפט nicht die Rechtspflege sein kann, sondern nur das göttliche Gericht, die göttliche Strafe, sie gleicht dem unvertilgbaren, üppig wuchernden Unkraut auf den Furchen des Feldes, so auch Ew., Hitz. u. die meisten. Wav führt demnach die nothwendige Folge ein: „sie halten Abrede, schwören falsch, schliessen Bündnisse, so sprosst denn das Gericht gleich dem Giftkraut auf den Furchen des Feldes". Der von Keil u. A. dagegen vorgebrachte Grund: das Gericht Gottes könne nicht mit dem Unkraut verglichen werden, ist hinfällig, verglichen wird ja das פרח משפט und פרח ראש, wie dies Unkraut sich überall hin verbreitet und schliesslich alles überdeckt, so auch das Ge-

richt Gottes, von dem keiner verschont bleiben wird. Die Bedeutung von ראש, das auch רוש geschrieben wird Deut. 32, 32., ist nicht sicher zu bestimmen, es ist wohl eine Giftpflanze Dent. 29, 17., die weil bitter ψ 69, 22. Thren. 3, 5. öfter mit לענה verbunden wird Deut. 29, 17. Thren. 3, 19., nach Ges. wäre es der Mohn, von den Mohnköpfen genannt (?), LXX. übersetzen ἄγρωστις, Hier. erklärt es: genns herbae calamo simile, qnae per singula genicula fruticem sursum et radicem demittit deorsum, rursusque ipsi frutices et virgulta alterius herbae seminaria sunt, atque ita in brevi tempore, si non imis radicibus effodiatur, totos agros veprium similes faciunt. Celsius Hierobat. II. p. 46 ff. denkt an cicuta, J. D. Mich. suppl. p. 2220. an lolium, temulentnm, solanum. Die folgenden vv. führen dies Gericht, das der Proph. eben angedeutet, weiter ans. Dann, wenn das Strafgericht kommt, werden die Einwohner Samariens für die Kälber von Beth Aven fürchten, eine scharfe Ironie des Proph., die ihnen noch einmal die ganze Thorheit dieses Gottesdienstes, der ihm nichts als Götzendienst ist, vor Angen hält. Er, der allmächtige Gott, würde sich wohl zu schützen wissen, wenn die Menschen in frevelhaftem Uebermuth die Hand gegen ihn erheben vgl. Jes. 28—32., diese Kälber aber sind, weil eben nichts als thörichtes Menschenwerk vgl. 8, 4 ff., soweit davon entfernt, ihnen Schntz geben zu können, dass sie selbst vielmehr ein Gegenstand der grössten Sorge für die Einwohner des Nordreichs sind. Aus עגלות, das gegen LXX. und Syr., die den sing. wiedergeben, beizubehalten ist, haben Abene., Raschi, Hitz. u. A. gefolgert, dass mehrere derartige goldne Kälber in Bethel waren und wenn Hosea nachher immer das snff. sing. etc, gebrauche, so denke er wohl an das eine hauptsächliche Kalb, das vielleicht noch von Jerobeam selbst herrührte. Aber wir wissen nnr von einem hier in Bethel befindlichen Kalb, der Proph. wählt den plnr. um auch die andern in Israel verehrten Kälber damit zn bezeichnen, sie waren im gewissen Sinne sämmtlich Beth-Aven-Kälber, war doch durch sie Israel ein grosses Beth-Aven geworden; vielleicht sind sie auch desshalb so genannt, weil Bethel die hanptsächlichste, mit höchstem Glanz umgebne Opferstätte war, zu der auch das königliche Haus sich hielt vgl. Am. 7, 12 ff. Auffallend ist die feminin-Form עגלות, da sonst nur das masc. gebränchlich ist vgl. 13, 2. Selden (de diis Syr.) meint das erkläre sich daher, dass bei Götzengestalten, namentlich wenn sie in jnngen Thiergebilden dargestellt wnrden, das Geschlecht überhanpt mehr zurücktrat; nach Hier. habe der Proph. diese Bilder cum irrisione non vitulos sexns masculini sed vaccas i. e. feminas genannt, ähnlich glaubt Bochart, dass diese Benennung ad contemptnm pertinuisse, indem er zugleich an das homerische Ἀχαΐδες οὐκ ἔτι Ἀχαιοί (Iliad. II. 235.) erinnert und in der That hat diese Auffassung des fem. als Bezeichnung des Verächt-

lichen am meisten für sich. Zu בית און vgl. 4, 15. 8, 15. שכן ist als coll. mit dem plur. verbunden. Das sofort folgende כי ist nicht begründend (Rosenm.) sondern steigernd, in אבל wird schon als vollendet gedacht, was noch in der Zukunft liegt. Die suff. in עליו, עמו כמריו gehen auf ein aus עגלות zu entnehmendes עגל, sie, die עם י״י sein sollten vgl. 2, 25., sind jetzt עם עגל. Die Bedeutung von יגילו ergiebt sich sicher aus dem Zusammenhang: „sie werden erbeben", vgl. zu 9, 1. כמריו ist ein offenbar aus dem Aram. eingedrungnes Wort, es findet sich nur im plur. und zwar an den Stellen 2. Reg. 23, 5. Sseph. 1, 4. Im Syr. bezeichnet כְּמָרָא den Priester überhaupt, im Hebr. wird das Wort nur zur Bezeichnung der Götzenpriester gebraucht. Was dies כְּמָר כְּמָרָא ursprünglich bezeichnet, lässt sich schwerlich mit Sicherheit feststellen, Kim., J. D. Mich., Ges., W. u. auch Volck-Mühl. gehen von einer Wurzel כמר „verbergen, verdunkeln, dunkel, finster, schwarz sein" aus, sie meinen der Priester sei so genannt wegen seiner schwarzen Kleidung, aber beweisen lässt sich diese Meinung nicht. W. vermuthet, dass möglicher Weise die Bezeichnung von der durch das fortwährende Opfern und Räuchern dunkeln Gesichtsfarbe herrühre, während Rosenm. sich an Dav. Mill anschliesst, qui ab incendio sacrificulos istos כמרים appellatos existimat, er geht also auf eine Wurzel כמר incendit, flagravit, ussit zurück. Die suff. in כבודו und ממנו beziehen Ew., Umbr., Sims. auf עמו und zwar verstehen sie כבודו vom Kalb selbst, so auch Keil. Aber neben עליו, עמו, כמריו, deren suff. sämmtlich auf einen aus עגלות zu entnehmenden sing. sich beziehen, ist das kaum möglich, zumal ja על כבודו das vorhergehende עליו, das nothwendig auf עגל gehen muss, näher bestimmt. Dazu kommt, dass, wenn schon hier von der Fortführung des Kalbes selbst die Rede wäre, das גם v. 6., welches offenbar steigern und אתו besonders herausheben soll, unverständlich bliebe. Man wird daher den sämmtlichen suff. in v. 5. dieselbe Beziehung auf עגל geben müssen, fraglich kann dann freilich die Auffassung von כבוד sein. Hitz. versteht das von dem Tempelschatz, der damals geopfert werden musste, um den nöthigen Tribut zu bezahlen, aber von einem solchen Tempelschatz wissen wir nichts, auch zeichnen die vv. ja die Strafe, die über die Israeliten wegen ihres Götzendienstes einst kommen wird, eher könnte man mit W. an die Ehre und den göttlichen Nimbus denken, mit dem dies Kalb von Bethel umgeben war, das alles schwindet in jener Zeit hin, wenn den Israeliten von Bethel aus keine Hilfe wird, nur will dazu גלה sich nicht recht schicken. Am besten versteht man כבוד wohl von der ganzen äusseren Pracht, mit der jenes Kalb umgeben war, von den Kostbarkeiten, die dort im Tempel aufgehäuft

waren, das alles wird von den Feinden sammt den Israeliten in die Fremde geführt (גלה). So allein schliesst sich auch v. 6. natürlich an: nicht nur die Herrlichkeit und Pracht, die das Kalb umgab, wird von diesem fortziehen, auch dies selbst verfällt dem Gericht und muss in die Ferne. Was den acc. אותו bei יובל betrifft, so ist daran zu denken, dass das hebr. pass. einer eigentlich persönlichen Constr. nicht sehr geneigt ist, es kann allerdings das obj. des activ. als snbj. zu sich nehmen, kann aber anch dies Activobject ebenfalls im accus. sich unterordnen vgl. Gen. 4, 18. 27, 42. etc. Ew. 295b. Müllers hebr. Grammatik § 419. Zu מנחה vgl. 2. Sam. 8, 2. 6. 1. Reg. 5, 1. und zu מלך ירב vgl. 5, 13. In Folge dieser Fortführung des goldnen Kalbes wird Ephraim Schande einerndten, weil sich eben jetzt das als völlig ohnmächtig nnd nichtig erweist, worauf sie vertrauten. Hitz. hat freilich hier einen andern Sinn gefunden. Er weist darauf hin, wie sich in der Sprache Nordisraels dor stat. constr. bisweilen nicht in ת— zuspitzte vgl. Jud. 7, 8. 8, 32. ψ 68, 29. und übersetzt: „die Schande Ephraims nimmt er hin" d. h. der Assyrer nimmt das goldne Kalb hin. Aber einmal ist jene sprachliche Eigenthümlichkeit keineswegs erwiesen, an allen drei Stellen, anf die sich Hitz. beruft, ist der Text angefochten, sodann aber wird diese Auffassung dnrch das parallele Glied unmöglich gemacht, das entschieden dafür spricht, in אפרים das subj. zu sehen, da יקח בשנה sicher synon. mit יבוש ist. בשנה findet sich nur hier, ein fem. zu einem von בוש gebildeten subst. mit angehängtem ן, eine Bildung, die im Hebr. sehr selten ist. Israel wird sich seiner Pläne schämen, sich nämlich nach eignem Gntdünken und eignem Gelüst einen Gott znrechtzumachen, anstatt sich Jahve hinzugeben. W. n. A. wollten עצתו lieber auf das Bestreben Israels mit Assur einen Bnnd zn schliessen beziehen, aber das passt nicht in den Zusammenhang. Zugleich kommt aber auch das Verderben über Samariens König v. 7. Das part. setzt wieder als vollendet, was die Zukunft bringt. שמרון ist absolnt voraufgestellt, das suff. in מלכה nimmt es anf und כקצף וג׳ bringt eine nähere Bestimmung zu נדמה nach. Die Rabb. u. A. haben קצף als „Schaum" genommen, aber die Grundbedentung der Wurzel ist „reissen, brechen", dann „in Wuth ausbrechen, zürnen" vgl. قصف, daher קצפה „das Zerknicken, das Zerknickte, das Reisig" Jo. 1, 7., ebenso קצף eig. „das Losbrechen, Zerknicken", daher 1) „Reisig, Zweig", 2) „Zorn". Der Gedanke des Bildes ist dem entsprechend: so schnell, so spurlos wie das Reisig auf der Oberfläche des Wassers dahinschwindet, vergeht auch Samariens König. W. macht מלכה znm subj. von כקצף וג׳ und übers.: „vernichtet ist Samarien, ihr König ist gleich einem Reisholze anf der Oberfläche des Wassers", aber 1) giebt dies so gewonnene Gleichniss keinen vollständigen nnd klaren Gedanken, ihn erhalten wir erst durch

Hinzunahme von נדמה. 2) spricht für unsre Auffassung auch v. 15., der denselben Gedanken der schnellen Vernichtung des Königs zum Ausdruck bringt, und vom Könige ein נדמה aussagt. Zugleich werden dann die Höhen des Frevels vernichtet v. 8. Sie werden Israels Sünde genannt, weil mit ihnen sich Israel versündigte und sie besonders dazu beitrugen, Israels Sünde zu mehren, indem sie das Volk in seinem Abfall von Jahve fortwährend bestärkten vgl. Am. 8, 14. Die meisten neueren Exegeten denken bei במות און nur an die Höhen von Bethel, sie nehmen אין also = בית און vgl. 4, 15. 10, 5., aber eine Nothwendigkeit zu dieser Beschränkung liegt nicht vor. Diese Tempel werden dann so gründlich zerstört, dass Dornen und Disteln auf ihren Altären wachsen, ein häufiges Bild völliger Verödung und Zerstörung vgl. 9, 6. gen. 3, 18. Ist so das Verhängniss über sie hereingebrochen, dann wird sie die Verzweiflung ergreifen und lieber werden sie sich eine schnelle Vernichtung wünschen, als nach diesem Strafgericht noch weiter zu leben vgl. Jer. 8, 3. Es ist also nicht an ein sich verbergen in den Klüften und Felsspalten zu denken vgl. Jes. 2, 19. 21., sondern unter den fallenden Bergen wollen sie begraben sein, um nicht weiter das Gericht sich vollziehn zu sehen.

4. Str. v. 9—15. ein abermaliger Nachweis der Sünden Israels, indem Hosea wieder in die Tage der Vergangenheit zurückgreift; Gibeoniten sind die Israeliten jetzt geworden, so muss sie denn auch die Strafe Gibeas treffen, vor den Augen der Völker müssen sie gezüchtigt werden. Umgekehrt haben sie die von Gott geordneten Verhältnisse. Anstatt zur Gerechtigkeit zu säen und nach der Gnade zu erndten, haben sie Frevel gepflügt und Unrecht geerndtet, so wird denn, zugleich zur Strafe für ihr Vertrauen auf ihre Wagen und die Menge ihrer Helden, das Geschick Arbelas sie treffen, der König vernichtet werden.

Weder ist hier bei v. 9. der Anfang einer neuen Rede anzunehmen — W. führt Ew. und Keil als Vertreter dieser Ansicht an, wie ein Blick in ihre Commentare zeigt, mit Unrecht, — noch ist zuzugeben, dass vor v. 9. eine Lücke sei, die durch die von hier versetzten vv. 9, 7 - 9. ausgefüllt werden müsse vgl. zu 9, 7—9. Wie in cap. 9. greift der Proph. hier wieder in die Vergangenheit zurück und zwar in die Tage jenes scheusslichen Frevels, den die Einwohner Gibeas an dem Kebsweibe des Leviten verübten. Der Chald. hat falsch an die Königswahl des Saul gedacht, ebensowenig darf man ימי הגבעה auf Jud. 17, 3 ff., wo von dem Götzendienst Mikhas die Rede ist, beziehen (Cyr., Theodor.), 9b. wäre weder bei dieser noch jener Auffassung verständlich, zudem haben schon die jüdischen Erklärer gesehen, dass, auch abgesehen von 9b., sich unser v. nicht mit jener ersten Auffassung verträgt. Vielmehr ist an jenes Ereigniss Jud. 19. 20. zu denken, fraglich ist allerdings die Erklärung

des v. Abene., Abarb., Rosenm, Sims. u. A. fassen מן comparativ: „mehr als in den Tagen Gibeas sündigtest du, Israel", diese Erklärung wird durch nichts empfohlen, ja wenn wir Sims.'s sonstiger Anffassung des v. beipflichten, wird sie völlig unmöglich: er verbindet עמדו mit על בני עלוה und nimmt לא תשיגם בגבעה מלחמה als Zwischensatz: „Mehr als in den Tagen Gibeas sündigtest du, Israel: damals hielten sie Stand — es erreichte sie nicht in Gibea die Schlacht — wider die Söhne des Unrechts". Wie konnte der Proph. an jene Tage Gibeas als die Tage des höchsten Frevels erinnern, wenn er in demselben Athem darauf hinweist, dass die Israeliten durch wiederholte Niederlagen sich nicht abschrecken liessen, die in Gibea von ihren Stammesgenossen zurückgehaltenen Frevler zur Strafe zu ziehen und er dadurch ihre Ausdauer in Ahndung des Frevels ins rechte Licht setzt. Ist das wirklich der Sinn der Sätze 9b., so will 9a.: „mehr als in den Tagen Gibeas sündigtest du" nicht viel sagen. Ziehen wir 9, 9. heran, wo der Proph. die jetzige Zeit des Frevels mit den Tagen Gibeas vergleicht, so wird es sich empfehlen, מן nicht comparativ, sondern tempor. zu fassen: „seit den Tagen Gibeas hast du gesündigt". Hatte Hosea schon 9, 10 ff. in die Jugendzeit der Gemeinde zurückgegriffen und darauf hingewiesen, wie sie schon damals von Jahve abfielen, thut er dasselbe wiederum in 11, 1 ff., wo er zeigt, dass die ganze Geschichte Israels von den ersten Tagen an voll ist von Abfall und Treulosigkeit, so werden wir den Gedanken hier völlig an seiner Stelle finden, dass Israel von den Tagen Gibeas an fortgehend gesündigt, das perf. חטאת drückt also aus, was stattgehabt hat und noch immer statt hat. Die von Meier Stud. u. Krit. 1842. p. 1029 f. versuchte Conjectur כימי ist als unnöthig abzuweisen. Die LXX. u. Syr., denen Drus. u. Dathe folgen, nehmen גבעה appellat.: *ἀφ' οὗ οἱ βουνοί, ἥμαρτεν Ισραήλ*, was natürlich nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Die schon oben angedeutete Erklärung Sims.'s von 9b., nach der לא תשיגם וגו׳ ein Zwischensatz sein soll, ist jedenfalls unhaltbar, weder steht dieser mit dem Hauptsatz in einem ersichtlichen Zusammenhang, noch auch entspricht er den thatsächlichen Verhältnissen, in der That hat sie ja die Schlacht erreicht, endlich kann dieser Zwischensatz auch nicht den Gedanken ausdrücken, den Sims. in ihm findet: dass nämlich die Israeliten sich nicht abschrecken liessen, die in Gibea von ihren Stammesgenossen zurückgehaltenen Frevler zur Strafe zu ziehen. Hitz. hat Sims.'s Fehler vermieden, er ordnet לא תשיגם als Finalsatz dem Hauptsatz עמדו unter und nimmt עמד mit על nach Esth. 8, 11. 9, 16. = „beistehen, für einen stehen": „damals standen sie, dass nicht sie Krieg in Gibea erreiche, zur Abwehr für die Söhne des Frevels", ähnlich W., nur dass er die bestrittene tempor. Bedeutung von שם aufgiebt und es auf גבעה bezieht. Aber auch diese

Erklärung halte ich für unmöglich. Ein Proph., der darauf Anspruch machte verstanden zu werden, konnte so עמדו von על בני עלוה nimmer trennen, vollends hier nicht, wo sich jedem die Verbindung des על בני עלוה mit מלחמה als selbstverständlich und natürlich aufdrängen musste vgl. Deut. 20, 3. 2. Chron. 22, 5. Jes 7, 1. etc. Auch 9, 1. u. 7. rechtfertigen diese Trennung nicht (Hitz.), denn weder ist die Verbindung von על כל גרנות mit אל תשמח noch die von על רב עונך mit השלכם nothwendig und von allen zugestanden vgl. zu 9, 1. u. 7. Auch ist die Beziehung des snff. in תשיגם auf das nachfolgende על בני עלוה bedenklich. Ew. wie Keil haben daher עמד in der Bedeutung: „stehen bleiben, beharren" genommen vgl. Lev. 13, 5. Jer. 32, 14. (die von Keil citirte Stelle Jes. 47, 12. spricht nicht für diese Bedeutung), beide sehen als subj. die Israeliten an, auf die sich auch v. 10. bezieht: „dort in Gibea d. h. in der Sünde Gibeas beharrten sie", der Proph. führt also den eben mit מימי הגבעה begonnenen Gedanken fort. Betreffs des Anschlusses des folgenden Satzes sind beide Exegeten differenter Meinung. Keil fasst das impf. im untergeordneten Satz als Beschreibung der nothwendigen Folge auf und übersetzt: „dort sind sie geblieben ohne dass sie der Krieg in Gibea wider die Söhne des Frevels erreichte", das soll heissen: Seit den Tagen Gibeas beharren die Israeliten in derselben Sünde wie die Gibeaten, aber während jene Frevler durch den Krieg gestraft und vertilgt wurden, leben die zehn Stämme in dieser Sünde fort, ohne durch einen ähnlichen Krieg vertilgt zu sein. Aber weder konnte der Proph. den Gedanken, dass sie in der Sünde Gibeas verharrten, so ausdrücken שם עמדו: dort verharrten sie, noch konnte er das den Israeliten zukommende Strafgericht מלחמה בגבעה nennen, noch ist überhaupt ein derartiger Gegensatz zwischen den Gibeaten von damals und den Israeliten jetzt, wie ihn Keil hier findet, irgendwie angedeutet. Diese Gründe gelten zum Theil auch gegen Ew., der sich nur darin von Keil unterscheidet, dass er den Satz לא תשיגם als Fragesatz ansieht. Nach 9c. wird es immer am einfachsten sein, שם עמדו als historischen Rückblick anzusehen, durch den der Proph. jene Sünde aus den Tagen Gibeas, in der Israel verharrt, klar machen will. Der Satz לא תשיגם ist als die Absicht ausdrückend zu fassen, ein Wav, das wir vor לא erwarteten, fehlt bisweilen in dichterischer Rede: dort standen sie, damit sie der Krieg in Gibea wider die Söhne des Frevels nicht erreiche. Zu עמדו ist etwa Jes. 22, 7: והפרשים שת שתו השערה zu vergleichen. Der Proph. weist mit dieser Bemerkung darauf hin, wie sie nicht nur sündigen, sondern auch nicht einmal die Strafe für solche Sünde auf sich nehmen wollen. Solchem Trotz gegenüber betont v. 10., wie all ihr Sträuben vergeblich ist: wann Jahve will, wird er sie züchtigen. Nur bei dieser Auffassung von v. 9. erklärt sich

das scharf herausgehohne באותי. Die von Keil gegen diese Erklärung erhobnen Einwände sind hinfällig, weder ist es nöthig לא תשיגם וג׳ so aufzufassen, dass damit der Gedanke ausgedrückt wird, dass sie damals in der That nicht der Krieg erreichte, — das würde zudem der Geschichte widersprechen, — noch ist es nothwendig, das suff. in תשיגם ehen so zu fassen, wie das in אסרם v. 11., der Proph. giebt eben hier v. 9. einen historischen Rückhlick und geht von da auf seine Gegenwart über vgl. 12, 4 ff. 13 ff. etc. Die von Linden Stnd. u. Krit. 1860. p. 745. versuchte Erklärung des תשיגם = הסיגם als Hiph. von נסג: „es hielt sie nicht die Schlacht wider die Söhne des Frevels zurück", ist aus sprachlichen Gründen nnmöglich. Zu עלוה = עולה vgl. זועה = זועה, כשב nnd כשבה = כבש u. כבשה, שלמה = שמלה etc. v. 10. weist, wie schon gesagt, darauf hin, dass alles Sträuben gegen die Strafe und aller Trotz vergeblich ist, Jahve wird sie strafen, wann er will, sein Wille ist das einzig Maassgehende für die Zeit des Eintritts der Strafe. Dass das die Bedeutung von באותי ist, kann nicht zweifelhaft sein vgl. Dent. 12, 20. 14, 26. 2. Sam. 3, 21. Die LXX. scheinen den Text nicht verstanden zu hahen, im cod. Vat. fehlt ein dem באותי entsprechendes Glied völlig, im cod. Sin. findet sich am Schlnss von v. 9. ein ἦλθεν, das vielleicht aus ἦλθον verderht ist (Cappell.) und unserm באותי entspricht, auch der Chald. mit seinem במימרי hat jedenfalls nnsern M. T. vor sich gehabt. Nach der Zeithestimmung באותי werden die folgenden verba durch Wav angeknüpft, was Kuin. u. A. völlig verkannt haben. Ueher die Form אסרם vgl. Ew. 139a., יסר gehört zu den verbis פ״נ, die ihr נ dem folgenden Consonanten assimiliren. נאספו וג׳ erklärt sofort das ואסרם, hei עמים ist natürlich an die Assyrer zn denken. Am Schluss des v. ist die Lesart צינתם, wofür das Qeri עינתם hietet, zweifelhaft. Entschliesst man sich für das Ketih, so ist doch jedenfalls die Anffassnng von J. D. Mich. zu verwerfen, der עינה nach dem Arab. als „Pflugschaar" nimmt, zwei Pflugschaaren erwähne der Proph., weil davor zwei Stiere gespannt seien, Israel und Juda; aber diese Bedentung von עינה lässt sich für das Hebräische nicht nachweisen und selbst gesetzt, sie wäre möglich, so wäre doch der sich so ergehende Sinn höchst hedenklich. Vollends kann keine Rede sein von der Erklärung von Schultens (animadv. philog. z. d. St.), der עינתם als fontes eorum und שְׁתֵי als plur. zu einem sing. שְׁתִי potatio nimmt, er übersetzt: in ligatione eorum ad potationes fontinm eorum, ad fontes eorum epotandos i. e. qui Israelitarum bona ad se rapiant suosqne in usus convertant. Will man die Lesart des Ketih beihehalten, so muss man mit Ew. עֵינֹת als plur. zu עַיִן nehmen, er wäre hier = עֵינַיִם, während dieser plur. sonst freilich עַיִן als „Quelle" znkommt, doch vgl. ψ 45, 9. בגדות = בגדים etc. Für das überflüssige שתי heruft sich

Ew. auf Am. 3, 12. שתי כרעים, obgleich das nicht genau entsprechend ist, zugleich leitet Ew. nach Hier. u. Livel. mit Rücksicht auf das vorhergehende אסרם das באסרם nicht von אסר „binden“ sondern von אסר = יסר ab, er übersetzt demnach: „wenn ich sie züchtige vor ihren beiden Angen“ und erklärt: „wenn Jahve es nur wünscht, wird er sie züchtigen und zwar nicht etwa im Geheimen, sondern ganz offen vor der Welt, indem er sie beim Zusammenlaufen erobernder heidnischer Völker züchtigt vor ihren beiden Augen, so dass die Heiden es ganz ungehemmt sehen, wie ich sie strafe“. Aber abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten עינת = עיניהם und שתי als superfluum, zumal Hosea sonst לעיני hat 2, 12., müsste das suff. in עינתם, wenn der Proph. sagen wollte, dass Jahve sie züchtigen wird, so dass die Heiden es sehen, doch auf עמים sich beziehen, was aber wiederum neben באסרם schwer möglich ist. Völlig verfehlt nnd sprachlich ungerechtfertigt ist Manr's Auffassnng: alligantes eos dnobns lapidibus snis molaribus i. e. vi cogent eos servornm mnnere fungi nnd zwar will er diese Bedeutung von עינה durch das talmnd. בת עינא (propr. filia ocnli) foramen lapidis molaris, per qnod transit frumentum stützen!! Nehmen wir hinzu, dass die sämmtlichen alten verss hier nicht für das Ketib sondern Qeri zeugen, dass viele codd. dies bieten, ja auch dass cod. babyl. dies ohne irgend welche Bemerkung hat, so wird es nach alledem gerathener sein, eine Erklärung auf Grund des Qeri zu versuchen, wie das anch die meisten gethan haben. Freilich darf man nicht mit Chald., Abene., Kim., Sal. ben Melekh, Marck u. A. dies עונה = מענה nnd מענית ψ 129, 3. nehmen, denn der Satz: „wenn ich sie an ihre beiden Fnrchen binde“, giebt keinen Sinn. Ebensowenig darf man mit Sims. עוֹנָה als „schwere Arbeit“ fassen, einmal findet sich ענה ב „sich mit etwas abmühen“ erst spät vgl. Koh. 1, 13. 3, 10. nnd בְּנִי, sodann aber trifft jener eben geltend gemachte Vorwurf anch die Uebersetznng Sims.'s: „wenn sie zn ihren beiden Arbeiten angespannt werden“, sie ergiebt keinen klaren Gedanken: selbst zugegeben, dass das snff. auf Ephraim und Juda gehen könnte, obgleich er hier nur von Ephraim redet, was sollte doch das שתי? Das Einfachste wird es immerhin bleiben עֲוֹנֹת als plur. zu עָוֹן zn nehmen, so Hitz., er übersetzt: „beim sie binden an ihre zwei Vergehen d. h. wenn ich sie an ihre zwei Vergehen binde“, ebenso Keil, der Sinn soll der sein: „wenn ich sie in Connex mit ihren Sünden setze durch die Strafe, nämlich so, dass sie dieselben schleppen müssen, wofür man gewöhnlicher „tragen“ sagt“. Man könnte ל auch = „wegen“ nehmen vgl. Gen. 4, 23. Num. 16, 34. Jj. 30, 24. so Umbr.: „wenn ich sie in Fesseln lege wegen ihrer beiden Vergehungen“. Die treffendste Anffassung erhalten wir aber jedenfalls, wenn wir Hier.

folgen, der אסר = יסר nahm: „wenn ich sie züchtige ob ihrer beiden Vergehungen". Freilich findet sich אסר in dieser Bedeutung sonst nicht, aber sprachlich hat sie keine Bedenken vgl. אשר = ישר, אסף = יסף, אחד = יחד u. Livel. zu u. St., nnr darf man nicht mit Hier. an den zwiefachen Götzendienst Mikhas und Jerobeams oder an die beiden Kälber in Dan und Bethel denken (Dathe, Hitz.), noch auch ist der Abfall von Jahve und die Hinneigung zu den Götzen gemeint (Cyr., Theodor.), sondern mit de W., Keil u. A. ist an den Abfall von Jahve und dem davidischen Königshaus zu denken, aus diesen beiden Sünden leiten sich im letzten Grund alle übrigen ab, auf sie kommt der Proph. immer wieder zurück, und mit dem Verschwinden dieser beiden Sünden beginnt nach ihm die neue Zeit: „sie kehren wieder um zu Jahve ihrem Gott nnd David ihrem König" vgl. 3, 5. v. 11. dehnt die Strafe zugleich auf Juda aus und stellt die bisherige Zeit des Glückes in scharfen Gegensatz zur Zuknnft, welche die Strafe bringt. מלמדה empfängt seine nähere Bestimmung in אהבתי לדוש eig. ist's „gelernt" d. i. abgerichtet znr Arbeit, zn עגלה vgl. 4, 16., das י in אהבתי ist Rest eines Bindelautes beim stat. constr. vgl. Jes. 22, 16. Sakh. 11, 17. etc, eigentlich müsste אהבתי auf der ultima betont sein vgl. Delitzsch Commentar zur Genesis 3. Aufl. p. 413. Von אהבתי nicht aber von מלמדה (Hitz.) hängt לדוש ab. דוש „dreschen" bildet hier den Gegensatz znm Pflügen und Eggen, es war eine verhältnissmässig leichte und angenehme Arbeit. Bekanntlich geschah das Dreschen so, dass die Garben in Schichten auf der Tenne ausgebreitet und dann vier bis fünf nebeneinander gespannte Rinder so lange darüber hingetrieben wurden, bis die Körner ausgetreten waren. Dabei durfte den Rindern das Maul nicht verbunden werden, um sie am Fressen zu hindern vgl. Deut. 25, 4. Möglich dass דוש hier zugleich in der übertragenen Bedeutung „siegen" in Betracht kommt vgl. Mikh. 4, 13., Ew. u. A. Das alles hatte Ephraim nnr Jahve zu verdanken, darauf weist der Zustandssatz ואני וגו׳. Die meisten Exegeten fassen freilich ואני advers. und עברתי als perf. proph., wie die LXX.: „aber ich komme über die Schöne ihres Halses". Aber zu dieser Auffassnng will sich ואני nicht recht fügen, man begreift nicht, wesswegen dies אני, wodurch wir einen unverständlichen Gegensatz zu אפריים gewonnen, so scharf herausgehoben ist, eher erwartete man ein ועתה vgl. 2, 12. 4, 16. 5, 3. 7. 7, 2. 8, 8. 10. 13. 10, 2. 3. 13, 2.; auch ist die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, dass עברתי vor den drei impff. ארכיב, יחרש, ישדד eben nicht als perf. proph. sondern als praet. aufzufassen ist, und עבר על war schwerlich der für diesen Sinn passende Ausdruck vgl. gen. 34, 25. Jud. 18, 27. Jes. 10, 28. Demnach entscheiden wir uns dafür, erst mit ארכיב die Strafandrohnng beginnen zu lassen und ואני וגו׳ als Umstandssatz zu fassen, welcher, wie

schon oben bemerkt, darauf hinweist, dass sie wesentlich durch Jahves Schutz und Fürsorge eine solche Zeit des Segens hinter sich haben. Offenbar ist nämlich in diesem עברתי Jahve als der Führer dieser עגלה gedacht, in על liegt der Begriff des Schutzes vgl. Jj. 33, 23. und נלחם על Jud. 9, 17. 2. Reg. 10, 3. Grade טוב צוארה hebt er hervor, weil das beim Rinde eine besondre Schönheit ist. Zu ציאר vgl. Olsh. 38d. 70b. 181b. Schwerlich ist mit Hitz. ארכוב zu übersetzen: „ich will Ephraim reiten", ein derartiges Bild für die Strafe ist ohne Analogie. Umbr., Ew. n. A. erklären: „ich will Ephraim einen Reiter geben"; aber mit Recht macht Sims. dagegen geltend, dass sich das nicht znm Bilde Ephraims als einer jnngen Kuh fügen will, auch würden ja die folgenden verba, die man am besten als Entfaltnng des in ארכיב Angedrohten ansieht, das Bild sofort wieder aufgeben, das Richtige hat schon Drus.: faciam nt eqnitet, er nimmt also הרכיב = „reiten, fahren lassen, zum Ziehen gebranchen, einspannen", es bildet so ארכיב אפרים den Gegensatz zu ואפרים עגלה מלמדה אהבתי לדוש, während sie früher frei vom Joch über die Garben dahinging. wird sie nun von Jahve eingespannt d. h. ihrer Freiheit beraubt werden, so anch Sims., Bnns. n. A. Freilich findet sich הרכיב sonst in dieser Bedeutung nicht, aber eine Unmöglichkeit הרכיב so zn gebrauchen, liegt nicht vor. Die folgenden verba erklären wie gesagt ארכיב: sie soll pflügen nnd eggen, nach Art des poetischen Parallelismus sind die verba anf die beiden snbj. vertheilt, ohne dass damit gesagt sein sollte, dass die eine Thätigkeit nur dem Einen, die andre nnr dem Andern zukäme. יעקב bezeichnet nicht das gesammte Volk (Sims.), sondern neben dem parallelen יהודה das Zehnstämmereich. v. 12. mahnt nnn das Volk, diese Strafe dadurch abzuwenden, dass sie Gerechtigkeit zum Maassstab ihrer Handlnngen machen. Da die oft miteinander verbnndenen verba זרע nnd קצר das Thun nnd Treiben der Menschen und die daraus sich ergebende Folge bezeichnen, so hat Ew. mit Recht erklärt: „Wenn ihr euch nach der Gerechtigkeit säet, so werdet ihr nach der Gnade erndten" vgl. 8, 7. Oft werden ja im Hebr. zwei imperatt. so miteinander verbunden, dass der erste die Bedingung, der zweite die ans solcher Bedingung sich ergebende Folge ansdrückt vgl. Gen. 42, 18. Prov. 20, 13. Am. 5, 4. 6. Sims. nnd nach ihm W. haben diese Auffassung als nnhaltbar bezeichnet, ohne freilich zn einer befriedigenden Erklärung zu gelangen; denn die Hitz.'s: „erndtet nach dem Gebote der Menschenliebe d. h. lasset den Armen etwas Korn stehen", hat Sims. mit Recht verworfen, da neben der bildlichen Auffassung von זרעו nnd נירו diese Erklärung des קצרו nicht möglich ist. Die von Sims.*) gegen Ew. vorgeführten

*) Instructiv für die Beurtheilung von Wünsches Arbeit ist hier eine Vergleichung mit Sims., der p. 285. schreibt: „Die imperative זרעו und

Gründe sind aber auch sämmtlich hinfällig, er meint Ew.'s Meinung sei schon darum unhalthar, weil in diesem Fall immer das Waw vor dem zweiten imper. stehe. Dieser Einwand erledigt sich dadurch, dass wahrscheinlich vor קצרו ein ו ursprünglich ist, der Syr. und cod. Amiat. ebenso cod. hahylon. bieten es. Sodann soll aber auch Ew.'s Erklärung nach Sims. wegen des folgenden חרשתם רשע עולתה קצרתם unmöglich sein, aber diesen Grund vermag ich nicht einznsehen; der Proph. sagt ja nur: Frevel habt ihr gesäet und Frevel war die Folge solcher Saat, derselbe Gedanke, den er 8, 7. also ausgedrückt hatte: רוח יזרעו וסופתה יקצרו. Ist aber וקצרו zu lesen, so erledigt sich auch der dritte Grnnd Sims.'s, hergenommen von der asyndetischen Verknüpfung der drei imper., der imp. קצרו müsse dieselbe Bedentnng wie der imp. נירו haben nnd der kann anf keinen Fall einem fut. gleich sein, dnrch das Waw vor קצרו sind eben זרעו nnd קצרו als eng zusammengehörig bezeichnet. לכם ist dat. commodi: „euch znm Segen und Heil". ל vor צדקה kann nicht, wie das parallele לפי zeigt, den Zweck einführen: säet zur Gerechtigkeit, d. h. säet, dass Gerechtigkeit als Saat anfgehe (Keil), vielmehr bezeichnet es die Norm, von der sie sich bei ihrem Thun leiten lassen sollen: Säen sie nach der Gerechtigkeit, so werden sie anch erndten לפי חסד. Unmöglich kann der Sinn dieses לפי חסד sein: „Richtet euer Leben so ein, dass es an der göttlichen Gerechtigkeit seine Norm nnd seinen Maassstah hat, damit ench als Frucht dafür Gottes חסד d. h. seine herablassende Gnade nnd Güte zu Theil werde" (W.), dabei wäre ja לפי völlig überflüssig, vielmehr mnss der Sinn der sein: „Ist Gerechtigkeit die Norm bei ihrer Aussaat, so wird Liehe die Norm für ihre Erndte sein". Meist ist חסד die Liebe des Höheren znm Geringeren, so die Liebe Gottes zum Menschen ψ 5, 8. 36, 6. 48, 10. etc., es bezeichnet aber anch die Liebe der Menschen untereinander, namentlich die Liehe zu den Hilfsbedürftigen. Nehmen wir חסד in jener Bedeutung, so wäre der Sinn: Lasset ench in eurem Thnn von der Gerechtigkeit leiten, so wird sich Gott hei seiner Vergeltnng von der Gnade leiten lassen, fassen wir es in der zweiten Bedeutung, so sagte der v.: Lasset ihr ench von der Gerechtigkeit leiten, so werdet ihr dafür Vergeltung empfangen gemäss der an dem Nächsten geübten Liebe nnd Barmherzigkeit. Vielleicht ist diese letztere Anffassung jener vorzuziehen, weil doch צדקה ohne Zweifel Beziehung znm

---

קצרו wird man nicht gut .... in der Verbindung nehmen, dass der zweite imper. für ein futurum der Verheissung stände. Das verbietet der Mangel der für diese Ausdrucksweise herrschend gewordnen ו". Wünsche dagegen bemerkt p. 462: „Die beiden imperat. זרעו u. קצרו sind .... nicht so mit einander zu verbinden, dass der zweite die Stelle des futnrums einnehme. Das lässt weder der Gebrauch des ו zu".

Nächsten hat. Möglich wäre freilich auch die Annahme, dass צדקה und חסד zusammengehören und nnr nach dichterischer Art auf die heiden parallelen Glieder vertheilt sind, so dass der Gedanke wäre: wenn ihr säet nach Gerechtigkeit und Liebe, so werdet ihr auch danach erndten. Ja, fährt der Proph. fort, nicht nur nach der Gerechtigkeit sollen sie säen, einen Nenbruch müssen sie brechen d. h. sie müssen alles Unkraut ansrotten, was auf dem Acker ihres Herzens steht nnd ihn von Grnnd aus umpflügen, es mnss eine nene Gesinnung in ihnen lebendig werden, so dass solche Früchte des Frevels v. 13. nnmöglich sind. Offenbar ist vom Propheten diese Steigerung beabsichtigt, es kann daher nicht Wnnder nehmen, wenn נירו, das sachlich das erste ist, an letzter Stelle steht. Das נירו לכם ניר erscheint von hier wieder bei Jeremja o. 4, 3. Die LXX. haben: *φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως, ἐκζητήσατε τὸν κύριον ἕως τοῦ ἐλθεῖν*, sie müssen offenbar דעת statt ועת gelesen haben. Der Znstandssatz ועת וג׳ weist sie darauf hin, dass noch die Zeit der Gnade für sie ist, wo sie Jahve suchen können, his er sich von ihnen finden lässt vgl. Jes. 55, 6., nicht aber kann der Gedanke sein: es ist die höchste Zeit Jahve zu suchen, das hätte anders ansgedrückt werden müssen; עד steht natürlich als conj. = עד אשר oder עד כי. Hitz. nimmt יורה in der Bedeut. „lehren“: „anf die angegebne Art zu Jahve umkehren, ist noch immer Zeit, bleibt es Zeit, his er kommt nnd euch lehrt, was ihr nicht freiwillig lernen wollt“. Aber das ist ein dem A. T. sonst fremder Gedanke, Gerechtigkeit kann Gott die Menschen nicht wider ihren Willen lehren, wollen sie nicht, so bleibt nnr das Eine: sie zu richten. Es mnss daher hier יורה die Bedeut.: „regnen“ haben vgl. Jo. 2, 23. ψ 84, 7. Keil hat geleugnet, dass צדק wie צדקה jemals „Heil“ bedente, das ist in gewissem Sinn richtig, aber man wird doch zugehen müssen, dass צדק und ישע bisweilen dicht bei einander liegen. Zunächst ist ja צדק diejenige Eigenschaft, kraft deren Gott das Böse straft, aber das ist dooh nnr die eine Seite von צדק, Gott heisst anch der Gerechte als der, welcher dem Frommen gegenüber „die billige dem sittlichen Maassstab entsprechende Gesinnung geltend macht“, kraft welcher Gesinnnng er dem Frommen hilft, so dass dieser voll Vertrauen grade zn dieser Gerechtigkeit Gottes aufblicken kann ψ 71, 2. Jes. 42, 21. Diese Wendnng des Begriffs der Gerechtigkeit kommt vorwiegend z. B. für Denterojes. in Betracht, so dass hier in der That צדקה und ישע resp. תשועה fast synonyme Begriffe sind vgl. Schultz alttestamentl. Theologie 1. Anfl. II. p. 104. Delitzsch Commentar zum Jesaja p. 428. 442. In diesem Sinn ist צדק auch hier zn nehmen, es ist die Eigensohaft, vermöge deren sich Jahve des Gottesfürchtigen annimmt nnd ihn heschützt. v. 13. zeigt, wie nothwendig diese Mahnung von v. 12. ist, denn hisher haben sie das Gegentheil davon gethan: Frevel gepflügt und

Uebelthat geerndtet. Ueber עולחה vgl. zn 8, 7. חרש עולחה entspricht dem זרע לצדקה v. 12. W. will in פרי כחש den genit. explicativ fassen: den Inhalt angebend, worin sie besteht, das Einfachste wird es aber immer sein כחש als den Hervorbringer jener Frucht anznsehen. W. zieht die von Hitz. angeführten Stellen Am. 6, 12. Jes. 3, 10. als Beweis herbei; könnte man auch bei jener Stelle zweifelhaft sein, so doch nicht bei dieser, nimmer kann in פרי מעלליהם das מעלליהם den Inhalt von פרי angeben. כחש ist die Lüge gegen Gott nnd Menschen vgl. 12, 1. Die Frucht solcher Lüge und Treulosigkeit konnte nicht ausbleiben, sie liegt ihnen jetzt in ihrem kläglichen Znstande vor Augen. Der letzte Satz kann sowohl אכלתם wie כחש begründen (Hitz.): Jahve haben sie verleugnet nnd in solch kläglichem Zustand als der Frucht der Verlengnnng haben sie auf Wagen nnd Krieger vertraut, also Fleisch für ihren Arm gehalten. בדרכך wird sicher falsche Lesart sein, weder passt das zum parallelen גבוריך, noch findet sich sonst eine derartige Verbindung בטח בדרך. Die LXX. haben in verschiedenen codd. *ἐν ἅρμασι*, was auch Hier. nnd der syrohexapl. Text kannte, der cod. Vat. dagegen bietet *ἐν ἁμαρτήμασι*, wahrscheinlich ist die letztere Lesart ans jener entstanden, um die Uebersetzung mit בדרכך des M. T.'s in Einklang zu bringen (gegen Hitz.), nrsprünglich aber lasen die LXX. ברכבך*), was trefflich in den Zusammenhang nnd zum parallelen גבוריך passt, oftmals tadeln ja die Proph. das Vertrauen auf Wagen und Rosse vgl. Jes. 2, 7. nnd zu dem Schluss des v. Am. 6, 13. Bei solchen Znständen sittlicher Verkommenheit kann die Strafe nicht ansbleiben: Kriegsgetümmel wird sich wider sie erheben nnd sie werden völlig vernichtet. Das Wav im Beginn von v. 14. bezeichnet die Strafe als aus der Sünde v. 13. folgend, das א in קאם hat wohl nnr die Anfgabe den langen Vocal zn bezeichnen vgl. לאט Jud. 4, 21. שאטים Hez. 28, 24. 26. שאטות Hez. 16, 57. etc. שאון steht oft vom Getümmel einer grossen Menge Jes. 5, 14. 13, 4. 24, 8., speciell wie hier vom Kriegsgetümmel auch Am. 2, 2.,]n. Jer. 48, 45. werden die Krieger gradezu בני שאון genannt. Natürlich ist ב קום nicht „erheben in" Umbr., das wäre eher קום בקרב, sondern „erheben wider" vgl. ψ 27, 12. Jj. 16, 8. Für den plnr. עמיך haben Chald., Syr., LXX., Hier. den sing., aber er ist wohl Correctnr, עמים sind die israelitischen Stämme Lev. 21, 4. 14. Deut. 32, 8. 33, 3. etc. Dann

*) W. führt Chald., Syr., Hier. als Zeugen für ברכבך an, das ist falsch. Der Chald. hat: ארי איתרחיצתא באורחתך בסגי גיברך, Syr. bietet: ؛ﻮﻟﻠﻠﻠ

werden auch alle ihre Festungen, worauf sie jetzt vertrauen, zerstört, der sing. des praed. ישד richtet sich nach כל, das ebenso constr. ist Jes. 64, 10. Prov. 16, 2. etc. Zu der Form יִשַּׁד vgl. Jes. 33, 1. 28, 27., cod. bahylon. u. A. hieten statt Qamess ein Patach. Die Art der Verwüstung wird dnrch כשד וג׳ näher hestimmt. Offenhar hat dieser Text schon den alten verss. vorgelegen, ahgesehen von dem *ὡς ἄρχων* der LXX., das wohl auf ein verlesenes oder verschriebnes כַּשַּׂר zurückgeht; auch die Eigennamen hahen die verss. in unsrer Form gehabt, *ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ Ἰεροβάαμ*, wofür der cod. Alex. und cod. Sin. *Ἰεροβααλ* hieten, entspricht unserm בית ארבאל, das ܒܝܬ ܐܪܒܐܝܠ des Syr. ist offenhar eine Correctur, hei der er sich von v. 15. leiten liess, der Chald. bietet statt des Städtenamens בכמנא. Nicht anders ist's mit dem Namen des Verwüsters*), LXX. hahen *Σαλμάν.*, Chald. u. Syr. haben שלמא. Wer aher war שלמן? Natürlich kann keine Rede von dem von Hier. herangezogenen Midianiterfürsten צלמנע sein, Hier. etymologisirte ehen oft nach dem Gehör vgl. Fränkel a. a. O. 1868. p. 422. Geiger jüd. Zeitschrift II. p. 257. Anm. Schon der Midrasch vgl. Rahha zu Lev. 27. sieht in שלמן einen König Assyriens, nämlich Sanherih, wenn nicht etwa die Lesart verderht ist vgl. Fränkel a. a. O. 1868. p. 422., R. Tanchum, Abene. u. A. dagegen halten שלמן für eine Abkürzung aus שלמן אסר, im Assyrischen lautet der Name bekanntlich Salmanu-âsir**), wie בלאדן aus מרדך בלאדן vgl. 2. Reg. 20, 12., so sei שלמן aus שלמן אסר ahgekürzt. Man könnte dann etwa an Salmanassar II. 858—24. denken, denselhen, der Jehu von Israel als trihntpflichtig meldet, aber mit Recht macht Schrader K. A. T. p. 282 ff. dagegen geltend, dass bei dieser Annahme das hier angezogne Ereigniss doch zu weit zurückliege, es sei wahrscheinlicher, dass der Proph. sich auf ein solches beziehe, das noch allen frisch in der Erinnerung war, man müsse daher eher an Salmanassar III. 781—72. denken. Welches Beth Arbel aher ist dann gemeint? 1. Macc. 9, 2. wird ein Arhela erwähnt nnd zwar liegt das nach Jos. ant. 12, 11. 1. in Galiläa, identisch mit dem hentigen Irhid am Südende des Wâdi Hamâm, durch welches die Strasse von Nazareth nnd dem Thahor nach dem See Genezareth führt. Wäre dies Arbela hier gemeint, so würde das eine assyrische Invasion dieser Gegend voranssetzen, von der wir aher in dieser Zeit nichts wissen. Ausser diesem Arbela kennen wir eine assyrische Stadt dieses Namens, die durch den Sieg Alexanders hekannter geworden ist und in der ein herühmtes Heiligthum der Istar war vgl. die In-

*) Betreffs der Vocalisation vgl. Baer p. 65. u. Delitzsch p. 21.

**) Die von Bohl., Ges. u. a. über die Bedeutung dieses Namens aufgestellten Vermuthungen sind durch Schraders Ausführungen gegenstandslos geworden vgl. Assyrisch-babylonische Keilinschriften p. 137 f.

schrift Asurbanipals, die mit den Worten beginnt: „Arbela Wohnnng der Istar", Schrader A. B. K. p. 172. Anm. Aber auch dieses Arhela kann schwerlich gemeint sein, denn das war lange eine assyrische Stadt, warum Salmanassar diese Stadt zerstört haben sollte, wäre nicht zn hegreifen, da wir von Anfständen in jenen Gegenden nichts hören. Dazu kommt, dass diese Stadt, wie anch Keil hervorheht, so fern lag, dass der Proph. den Israeliten schwerlich ihre Zerstörung als Beispiel einer völligen Vernichtung vorhalten konnte. Es hleibt daher nur jenes transjordanische Arbel hei Pella, das im onom. ed. Lagarde I. p. 88, 6. erwähnt wird. Damit würde stimmen, dass für das Jahr 775 ein Zug des Salmanassar in die Libanon-Gegend, für 773 eine Expedition nach Damascus erwähnt wird, hei welcher Gelegenheit Salman. wohl in diese transjordanische Gegend eingedrungen sein nnd diese Stadt zerstört haben könnte. Aher auch diese Ansicht hat erhehliche Bedenken gegen sich: In jenen Jahren 775—73 sass im Nordreich Jeroheam II. anf dem Thron, ein kraftvoller Regent, der seine Herrschaft nach allen Seiten auszndehnen suchte nnd dem zweifellos anch jenes Gebiet von Arbel nnterthan war, eine Zerstörung dieser Stadt wäre ohne Kampf mit Salmanassar kanm möglich gewesen, davon aher wissen wir nichts, ja es spricht alles dafür, dass unter seiuer Regierung ein Kampf mit Assnr nicht stattgefnnden hat. Dazn kommt, dass Hosea sonst anf ganz andre Weise den König von Assyrien bezeichnet vgl. 10, 6. und sonst מלך ירב, ja dass diese ganze Abkürzung des Namens nicht ohne Bedenken ist. Schrader hat daher K. A. T. p. 283. eine andre Vermnthnng aufgestellt. Tiglat Pileser erwähnt nämlich in seiner grossen Prunkinschrift unter seinen trihntpflichtigen Fürsten einen moahitischen König Salmann. Da nun ohne Zweifel Tigl. Pil. Zeitgenosse des Menahem war, Hosea aher offenbar auf Verhältnisse unter dessen Regierung Bezng nimmt, so war auch dieser Salmanu ein Zeitgenosse unsers Propheten. Nach dem Tode Jerobeams II. trat im Nordreiche jene grenzenlose Anarchie ein, in der alle Bande der Sitte nnd Znclit sich lösten, diese Zeit haben sich jedenfalls die noch Jeroheam II. trihntären Fürsten zu Nntze gemacht, unter ihnen wohl auch Salmann von Moah, der einen Angriff anf israelitisches Gehiet unternahm und Arhel mit ausgesnchter Grausamkeit zerstörte, so dass ein Hinweis anf die Zerstörung diescr Stadt als ein Beispiel eines furchtharen Gerichts leicht verständlich war. Vielleicht gehörte auch dieser Salmanu mit zn denen, die dem Menahem die Regierung streitig machten, und der nun, als Tigl. Pil. von Menahem zn Hilfe gerufen kam, sammt Menahem dem Tiglat Pileser tribntär wurde. Bei dieser Auffassung würde sich am leichtesten der Name שלמן = assyr. Salmanu erklären und so auch der Umstand hegreiflich erscheinen, dass Hosea jede weitere Bezeichnnng des Salman unterliess. Freilich

lässt sich auch diese Vermuthung nicht zur Gewissheit erheben, wir müssen immer bedenken, dass derartige Anspielnngen auf die Zeitgeschichte bei unsrer lückenhaften Kenntniss derselben uns nicht mit Sicherheit verständlich sind. Andre zu unserm v. geltend gemachte Vermnthungen sind zum Theil nichts als Erzeugniss der Phantasie. So findet Hitz. hier eine Stadt Schalman beth Arbel, diese Stadt sei von dem dort blühenden Gewerbe also genannt, denn שלמן sei das sanskrit. tscharman = „Fell, Haut", auch „Schild", ארבל aber sei „ἀρβύλη Schuh, Sandale". Hitz. stützt diese Ansicht hauptsächlich darauf, dass שׁוד bei Hosea sonst nom. sei vgl. 7, 13. 9, 6. 12, 12., also auch hier so aufgefasst werden müsse, zumal Jer. 47, 4. für den inf. mit ל sich לשדד finde nnd der Proph. selbst 10, 2. das Po. gebrauche, auch erfordere בית ארבאל, wenn es acc. sein sollte, die nota accus., doch ist weder der eine noch der andre Grund durchschlagend, es hindert nichts שד als inf. zn fassen nnd die nota accus. fehlt oft genug, wo sie stehen könnte. Der Schluss des v. fügt einen Zug aus der grausamen Vernichtung an, Mutter sammt Kindern zn tödten galt immer als ein Zeichen ansgesuchter Grausamkeit vgl. Gen. 32, 12.; על ist wohl gewählt, weil die Mutter sich schützend über die Kinder bengt. v. 15. schliesst mit dem Hinweis, dass solch Gericht über sie wegen ihres Frevels ergehen werde. ככה weist auf v. 14. Die LXX. machen Jahve zum snbj. in עשה und aus בית אל wird ihnen *οἶκος τοῦ Ἰσραήλ*, das letzte beruht jedenfalls auf einem Missverständniss. Anch Ew. macht Jahve zum subj. und fasst בית אל als acc. loci, aber man erwartet nicht den Gedanken: „solches thut er euch zu Bethel", sondern „wegen Bethel". Es wird sich daher empfehlen בית אל znm subj. in עשה zu machen, diese Stadt, die wie Gilgal eine Stätte des Götzendienstes und der Unsittlichkeit war, die sie zn einem בית און gemacht, ist die Ursache solches Gerichts, so schon die Rabb. מפני רעת רעתכם fügt den Grund noch besonders bei, derartige Verbindnngen desselben Wortes steigern bekanntlich den in ihnen liegenden Begriff, also: „wegen eurer höchsten Bosheit" vgl. שיר השירים קדש קדשים etc. Der Schluss betont die Schnelligkeit dieses Gerichts: mit dem Morgen ist der König vernichtet, also über Nacht verfällt er dem Gericht vgl. 4, 5. 5, 7. עשה ist perf. proph. Coccej. u. Heng., denen Keil beistimmt, verstehen שחר „das Morgengrauen" von der Zeit des wiederaufdämmernden Glücks, nach Stellen wie 4, 5. 5, 7. ist das nnmöglich, ebenso wenig lassen diese Stellen die Meinung Hitz.'s wahrscheinlich erscheinen, dass בשחר sei: noch am Morgen seines Tages als König d. h. in der Anfangsperiode seines Königthums, nie wird die Regierungszeit eines Königs als יום gedacht. Zu dem hier dem König gedrohten Gericht vgl. v. 7. 13, 10 ff.

5. Str. cap. 11. Abermals greift der Proph. zurück in die

Geschichte des Volks und zeigt, wie sie ein Gegenstand göttlicher Liebe waren, wie Jahve sie aus Egypten geführt und er sie geleitet, wie sie aber fortdauernd treulos an ihm gehandelt. So kann denn die Strafe nicht ausbleiben, in's Gericht müssen sie, aber das ist kein Vernichtungs-, sondern ein Läuterungsgericht, ein Rest wird übrig bleiben und im heiligen Lande wohnen. Damit schliesst der Proph. diese ganze Rede cap. 9—11. ab. Mit Unrecht zieht Löwe cap. 11. zu 12—14., als enthalte cap. 11. die Grundzüge und 12—14. die Durchführung, dem ganzen Gedankengehalt nach gehört cap. 11. zu cap. 9. 10. vgl. 11, 1. u. 9, 10. 10, 1.; 11, 2. mit 10, 1. etc.

v. 1. Jahve liebte Israel in seiner Jugend und gab ihm den Beweis solcher Liebe darin, dass er es aus Egypten rief. In נער liegt die Vergleichung Israels mit einem Menschen, der die verschiednen Altersstufen zurückgelegt, zu Grunde, die Zeit, da Gott Israel aus Egypten führte, war die Zeit seiner Jugend vgl. 2, 17., jetzt ist es in das Stadium des Greisenalters eingetreten vgl. 7, 9. Diese Liebe Jahves zu Israel in seiner Jugendzeit war der Grund seiner Berufung. Als Gegenstand göttlicher Liebe stand Israel zu Jahve im Verhältniss des Kindes zum Vater, daher בני genannt vgl. Exod. 4, 22.: בני בכורי und Jer. 3, 19. 31, 9. 20. Jes. 63, 16. Deut. 14, 1. 32, 6. Hitz. will ואהבהו inchoativ fassen: „da lernte ich es liehen", aber ohne Grund, die hier vertretne Anschauung, dass die Jugendzeit Israels eine Zeit göttlichen Wohlgefallens und göttlicher Liebe war, findet sich auch sonst. v. 1b. ist Matth. 2, 15. benutzt und zwar nach dem Grundtext, denn LXX. wie Chald. haben בני als plur. gefasst. Eine Weissagung auf jenes Matth. 2. berichtete Ereigniss aus dem Leben Christi hier zu finden haben die Exegeten aller Richtungen aufgegeben. — Aber solche immer noch fortdanernde Gottesliebe, die sich auch in der Sendung der Propheten offenbart, vergelten die Israeliten mit schnödem Undank, in demselhen Maasse, als diese Propheten riefen, wenden sie sich ab vgl. 4, 7. 7, 16. etc. suhj. zu קראו sind grammatisch angesehen הקראים, sachlich die Propheten, welche die Aufgabe hatten, das Volk nach ohen zu rufen v. 7., auf keinen Fall ist mit Eichh. u. A. nach Ahene. an die Götzen zu denken. Vor diesem קראו erwarten wir eigentlich ein dem כן correspondirendes כאשר, es geschieht jedoch öfter, namentlich hei kleineren Sätzen, dass ein derartiges כאשר oder כן ausfällt vgl. Ew. 360a. מפניהם, wofür wohl LXX. und wahrscheinlich Syr. מפני הם lasen, geht auf die Rufenden: von ihnen und damit von dem, der sie gesandt, wandten sie sich ab; die beiden folgenden impff. gehen an, worin dies הלכו מפניהם bestand, sie hringen somit die öfter sich wiederholende Handlung zum Ausdruck. Statt des defectiven פסלים hat cod. babylon. u. A. פסילים. Zu dem Gedanken unsers v., dass die prophetische Predigt im Wesent-

lichen nur Verstockung hervorrief vgl. Jer. 7, 25 f. 25, 4. Sakh. 1, 4. und besonders Jes. 6. v. 3. 4. betonen dem gegenüber, wie Jahve sie dennoch nicht hat dahingehen lassen, sondern sich fort und fort ihrer angenommen. v. 3. ist Znstandssatz, um anszudrücken, was Jahve seinerseits gethan, während sie sich also von ihm wandten. Zu תרגלתי vgl. Ges. 55, 5. Ew. 122a. Olsh. 255a.; derartige Formen finden sich sonst nnr in der späteren Zeit vgl. Jer. 12, 5. 22, 15. Esr. 4, 7., hier haben wir sie wohl als Eigenthümlichkeit der nordpalästinensischen Sprache nnsers Propheten anznsehen; wahrscheinlilch ist ת ans ש, nicht aber ans ה (Keil) entstanden vgl. שמנה aram. תמני, ܫܡܢ; שלג = חלג, ܫܠܓ, ursprünglich ist wohl Schaphel, daraus ist nach einem anch sonst nachzuweisenden Uebergang des ה ans ש das Hiphʿil entstanden. Als obj. tritt hier v. 3. wieder Ephraim ein, den übrigen Theil des Volks als für seine Beweisführung unnöthig übergeht der Prophet. Sims., Hitz. u. A. beschränken תרגלתי etc. ohne jeglichen Grund anf die Thätigkeit Jahves in der Wüste, dagegen spricht schon das obj. אפרים, die verba schliessen vielmehr Jahves gesammte Israel und dem Zehnstämmereich erwiesene Liebesthätigkeit ein. Das obj. ist mit ל eingeführt, wie auch sonst bisweilen bei den verbis des Lehrens, Unterweisens etc. vgl. Jj. 21, 22. Prov. 9, 7 ff. Jes. 38, 19. etc. Bedenklich ist die Form קחם. Die meisten namentlich älteren Exegeten und unter den neueren noch Hitz. nehmen es = לקחם wie ירד = רד Jud. 19, 11., ישוב = שוב Jer. 42, 10., תחה = נחתה 2. Sam. 22, 41., נחנה = חנה ψ 8, 2., לקח = קח Hez. 17, 5. Aber die Richtigkeit dieser sämmtlichen Lesarten oder doch deren Erklärnng vgl. ψ 8, 2. ist stark angezweifelt, wie hier so handelt es sich auch an diesen Stellen nm eine Verderbniss des Textes, es ist wahrscheinlich אֶקָּחֵם zu lesen, was auch dnrch die erste pers. verbi vorher und nachher empfohlen wird, das impf. bezeichnet die oft wiederholte Handlnng, auch die sämmtlichen verss. haben die 1. pers. wiedergegeben, ebenso übersetzen sie, als hätten sie זרעותי gehabt, was freilich beim Chald. sich nicht sicher feststellen lässt. Anch diese Lesart ist mir überwiegend wahrscheinlich zugleich mit Rücksicht auf Stellen wie Deut. 32, 11. vgl. 1, 31. Jes. 63, 9. Ew. behält freilich die Texteslesart bei, indem er behauptet, das Bild des ersten Gliedes gehe hier fort: „Und ich gängelte doch Ephraim, fasste ihn an seinen Armen", aber dabei kommen wir zn einer Tautologie mit dem ersten Glied, jedenfalls zu einer höchst überflüssigen und nicht eben schönen Erklärnng des תרגלתי, wozn noch der störende Wechsel der suff. sing. u. plur., sei es dass man אֶקָּחֵם oder קָחֵם = לָקָחֵם liest, kommt. Dagegen gelangen wir zu einer schönen Steigernng des Gedankens hier im 2. Glied, wenn wir זרעותי lesen, wodnrch zugleich die andre eben be-

rührte Schwierigkeit betreffs des Wechsels des num. der suff. beseitigt wird: Jahve gängelte sie nicht nnr in ihrer Jugend, sondern wenn sie müde und matt wurden oder wohl gar sich Schaden zngefügt, nahm er sie auf seine Arme und trug sie, bis sie wieder Kraft gewonnen vgl. Deut. 1, 31. Jes. 63, 9. Aus זרעותי wurde ein זרעותיו, als אֶקָחֵם in קָחֵם = לקחם verändert war. Bei dem so ehen gewonnenen Sinn schliesst sich auch am leichtesten der Zusatz an: ולא ידעו כי רפאתים, wir hahen hier also im Wesentlichen den Gedanken von Dent. 32, 11. Kamphausen weist zu dieser Stelle darauf hin, dass hier nicht von der Liehe des Adlers zu seinen Jungen im Allgemeinen die Rede sei, vielmehr von der Liebe hei dem Bemühen, die Jungen selhständig zu machen. In dieser Liehe hei der Hinführung zur Selhständigkeit liegt das eigentliche tert. comparat. zwischen dem Thun des Adlers gegen seine Jnngen und dem Tbun Jahves gegen Israel; möglich dass Dent. 32, 11. von nnsrer Stelle ahhängig ist. Die Meinung von Raschi, Kim., Sims., die unsern M. T. beihehalten nnd, um der Schwierigkeit der 3. pers. zu entgehen, mit Berufung auf Num. 11, 12. Mose zum subj. machen, kann kaum ernstlich in Betracht kommen, sämmtliche verha weisen auf Gottes Liehesthätigkeit, sollte Mose suhj. sein, so müsste er doch auch irgendwie genannt sein. Aher trotz dieser segensvollen Liehesthätigkeit Jahves kamen sie nicht znm Bewnsstsein, dass sie von ihm ansging vgl. 2, 7. 10. etc. רפא steht auch sonst vom Heilen der physischen Uebel und Gebrechen, an denen das Volk krankt vgl. 5, 13. 6, 1. 7. vgl. Ex. 15, 26. Falsch ist Hitz.'s Behauptung, der Proph. gche bei den Worten ולא ידעו וג' von der Ansicht aus, dass Jahve den Israeliten in Egypten noch unhekannt gewesen, erst in der Wüste habe er sie und hahen sie ihn wohl kennen gelernt. Weder sagen das 13, 5. 9, 10. noch Am. 5, 25., im Gegentheil tritt uns durchweg im A. T. das Bewusstsein entgegen, dass der Gott, der sich dem Mose offenharte, ihnen nicht ein hisher völlig unhekannter war; oft genug wird anf den Zusammenhang, der in dieser Beziehnng zwischen mosaischer nnd vormosaischer Zeit besteht, hingewiesen vgl. Dillmann, die Entstehung der israelitischen Religion. Giessen 1865 Zudem handelt es sich hier, wie gesagt, gar nicht um die Zeit der Wüstenwandrung allein und gesetzt, es wäre also, wie könnte Hosea den Israeliten doch den Mangel dieser Erkenntniss zum Vorwurf machen, wie er das hier ohne Zweifel thut? Dieser Vorwurf setzt jedenfalls vorans, dass nach Hoseas Meinung die Israeliten diese Kenntniss hahen konnten und mussten. v. 4. führt die Schildernng der väterlichen Liehe Gottes, die er Israel erwiesen, unter einem nenen Bilde fort. Der Proph. nimmt hier wohl das 10, 11. gebrauchte Bild Israels als עגלה wieder auf. Nicht mit חבלי עגלה lenkte nnd leitete er sie, also gewaltsam, wie man unhändige

Thiere zu lenken pflegt, sondern בחבלי אדם d. h. mit Seilen, wie sie für Menschen, die schwach und unmündig vgl. נער v. 1. sind, geeignet erscheinen, diese Auffassung bestätigt בעבתות אהבה. Ob משך hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen ist, kann fraglich sein: „mit menschlichen Banden zog ich sie hinter mir drein, durch die Wüste voranschreitend, mit Stricken der Liebe und nicht des Zwanges", möglich wäre immerhin, dass משך nichts als „lenken" ist. 4b. führt diesen Gedanken, dass Jahve sie immer mit Liebe und Freundlichkeit leitete, durch weitere Bilder aus. Die Behauptung Löwes, dass ואהיה וגו׳ den Gegensatz zu der bisher von Gott erwiesenen Liebe einführe, ist unbegründet. Er meint, schon das Waw convers. in ואהיה erfordere die Hinwendung zu etwas Andrem, auch der Parallelismus des Sinnes lasse wie in v. 2. 3. den Gegensatz des Undanks zu der väterlichen Güte erwarten. Gesetzt jene Voraussetzung wäre richtig, so steht doch 4b. kein Wort von Israels Undank, nur von Jahves Strafe ist hier nach L die Rede, der v. wäre also auch insofern nicht v. 2. 3. parallel. Und was endlich die Hauptsache ist, הרים על על לחיהם erträgt nicht die Bedeutung: „das Joch über ihren Kinnbacken erheben" d. h. „ihren Kinnbacken das Joch auflegen", dafür standen andre Wendungen z. B. נתן על Dent. 28, 48. Jer. 28, 14., העמיס על 1. Reg. 12, 11. 2. Chron. 10, 11. etc. dem Proph. zu Gebote. Die LXX. mit ihrem *ῥαπίζων*, Symm. mit seinem *ἐπιτιθείς* haben offenbar fehlgegriffen, wie ähnlich vorher die LXX. mit ihrer Uebersetzung von בחבלי אדם *ἐν διαφθορᾷ ἀνθρώπων*. Die von Löwe zur Rechtfertigung herbeigezogenen Stellen sind völlig andrer Art: Ex. 14, 16 ff. הרים מטה und 1. Reg. 11, 27. הרים יד, immer ist hier הרים an seiner Stelle. Es hat daher auch Niemand dieser von L. wieder aufgenommenen Ansicht von L. de Dieu, Seb. Schm. u. A. beigepflichtet, alle Exegeten sind darin einig, dass sich Jahve hier mit den milden Herren vergleicht, die ihren Rindern das Joch auf den Backen emporheben, um ihnen so das Fressen zu erleichtern. Auch Jahve hat den Israeliten das Joch, das er ihnen auferlegt, auf jede Weise zu erleichtern gesucht, nie haben sie die Unterthänigkeit unter Jahve schmerzlich zu fühlen bekommen, vielmehr hat er Liebe und Freundlichkeit walten lassen. Jedenfalls kann הרים hier nicht den Sinn des Fortnehmens haben, dafür wäre ein מֵעַל nothwendig. לחי kommt natürlich nicht als Werkzeug der sinnlichen Befriedigung (Löwe) in Betracht, sondern weil auf ihm das Joch ruht, ist es genannt. Zu dem stat. constr., der nicht zu ändern ist (Kuin.) vgl. 4, 5. 5, 10. Von besonderer Schwierigkeit ist der Schluss des v. LXX. und nach ihnen Dathe zogen לא als לו von v. 5. init. zu v. 4. fin.: *καὶ ἐπιβλέψομαι πρὸς αὐτόν, δυνήσομαι αὐτῷ*, aber zu solcher Aenderung des Textes, die von den LXX. wohl desshalb versucht ist, weil sie mit לא v. 5.

nichts anzufangen wussten, liegt ein Grund nicht vor. ואט sehen die alten verss., LXX., Symm., Hier., Syr. als Verbalform an, wie auch viele Exegeten, zuletzt noch Hitz., W., es soll impf. apoc. Hiph. sein: „und ich reichte ihm zu essen", aber in diesem Fall müsste man וְאַט vocalisiren, bei dem jetzigen Text wäre zu übersetzen: „und ich will ihm zu essen reichen", sodann aber kann הָטָה überhaupt nicht diese Bedeutnng haben, man könnte nur erklären: „niederbeugend gab ich zu essen" und endlich steht dies ואט als verb. gefasst hier überhaupt überflüssig. Man mnss daher diese Erklärung von ואט, bei der wir einen befriedigenden Sinn nicht gewinnen, aufgeben. אט von אטט ist eigentlich ein subst.: „das Leisereden, Murmeln", dann: „das langsame Gehen und Verfahren", es steht schliesslich hänfig als adv.: „langsam, gemächlich, sanft, gelinde". In dieser letzten Bedeutung findet es sich offenbar 2. Sam. 18, 5., wo David den Abner und seinen Leuten gebietet: לאט לי לנער לאבשלום d. h. „verfahrt mir sanft, gelinde mit dem Knaben Absalom", ebenso Jj. 15, 11. ודבר לאט עמך. Statt לאט steht hier der accus. nnd statt des folgenden ל 2. Sam. 18, 5. resp. עם Jj. 15, 11. hier אל — denn diese Beziehung des אליו zu אט wird durch die Stellung nahegelegt —, das suff. geht natürlich auf אפרים, das vorher als coll. gedacht ist, daher לחיהם. Die von Löwe nach Raschi vertretene Auffassung: „nach meiner Gemächlichkeit" d. h. „nicht äusserlich genöthigt sondern nach freiem Ermessen werde ich es thnn" ist unmöglich, אט resp. לאט hat diese Bedentnng nie, auch Gen. 33, 14., worauf sich Löwe beruft, nicht und selbst die Möglichkeit dieser Bedentung zugestanden, doch könnte das suff. nicht fehlen. Auch Löwes Auffassung von איכיל als impf. Hiph. zu יכל, die Rück. zuerst vertreten, ist eine vage Vermuthung, davon findet sich ein Hiph. nie, vielmehr hat יָכַל selbst die Bedeutung: „obsiegen" vgl. Jer. 20, 10. ψ 13, 5., natürlich ist איכיל impf. Hiph. zu אכל vgl. die Mittelform יֵאָכֵל Nnm. 11, 4. 18. Deut. 8, 3. und אֹבִידָה Jer. 46, 8. Olsh. 257b. Ew. 192d. Zn dem Gedanken vgl. 2, 4 ff. Im Gegensatz zu dieser Güte und Langmuth Jahves, die v. 3. 4. hervorgehoben, weist nun v. 5. sofort ohne besondern Uebergang auf die Strafe, die über sie kommen wird und zwar wegen ihrer Sünde, wie sich aus v. 1. 2. ergiebt. Von besondrer Schwierigkeit ist die Negation in 5 init. Nämlich 8, 13. hatte Hosea gedroht: המה מצרים ישובו, ebenso 9, 3.: ושב אפרים מצרים, mit diesen Stellen würde die unsrige: לא ישוב אל ארץ מצרים in directem Widerspruch stehen. Keil u. A. suchten dieser Schwierigkeit durch den Hinweis darauf zu entgehen, dass 8, 13. 9, 3. 6. Egypten Typus des Landes der Knechtschaft ist, hier aber die typische Fassung tbeils durch den Gegensatz zu Assur, noch mehr aber durch die Correspondenz, in welcher die Worte zu 1b. stehen, ausgeschlossen wird. Aber diese Behauptung, dass in

jenen Stellen Egypten nicht nach seiner geographischen Bedeutung sondern als Typus des Landes der Knechtschaft in Betracht komme, ist eine lediglich mit Rücksicht auf unsre Stelle erfundene, in jenen Stellen berechtigt nichts zu dieser Meinung. Und wenn 9, 3. den Israeliten Wegführung nach Egypten und Assur gedroht wird, mit welchem Recht will man behaupten, dass Egypten nicht im geographischen Sinn gemeint sei, wohl aber Assur, oder aber dass dort Egypten und Assur Typen für das Land der Knechtschaft seien, hier dagegen nur Egypten und nicht Assur? Und wenn hier die Wegführung nach Egypten im geographischen Sinn negirt würde, dagegen die nach Assur behauptet wird, wie kann doch der Proph. v. 11. schreiben: יחרדו כצפור ממצרים וכיונה מארץ אשור? Oder soll etwa hier Egypten wieder Typus sein, ארץ אשור dagegen nach seiner geographischen Bedeutung in Betracht kommen? Aber auch in den Zusammenhang will sich das: „Ephraim soll nicht nach Egypten zurückkehren" nicht fügen. Sims. freilich behauptet: „Auch das Wortspiel, welches in dem Causativ-Zusatz מאנו לשוב das absolute שוב „sich bekehren" mit dem vorangegangenen ישוב וגו׳ bildet, kommt erst in jener Verbindung: „es soll nicht nach Egypten umkehren und Assur, der soll ihr König sein, da sie doch umzukehren sich weigern" zu seiner ganzen Kraft und seinem vollen Recht", aber diese Behauptung vermag ich nicht einzusehen. Vielmehr erst dann wird die grade so ausgedrückte Begründung der Strafe recht verständlich, wenn der Proph. ihnen sagt: „nach Egypten sollen sie zurückkehren, weil sie zu Jahve weder zurückgekehrt sind, noch auch die Absicht dazu haben", der ganze Satz aber verliert seine Pointe bei der Fassung: „sie sollen nicht nach Egypten zurückkehren sondern Assur soll sein König sein, weil sie nicht zu Jahve zurückgekehrt sind noch auch es beabsichtigen". Löwe hat die Schwäche der Auffassung Sims.'s gefühlt, aber sein eigner Versuch, die Schwierigkeit zu heben ist ebenfalls unannehmbar. Er erklärt: Weil sie die Umkehr *κατ' ἐξοχήν*, die allein einen Werth hat, seit lange verweigern, so steht ihnen überhaupt kein Rückweg mehr offen, auch nicht in den Zustand der ersten Berufung, der ihnen jetzt sogar als Rettung erscheint. Aber dabei bleiben einerseits jene oben aus 8, 13. 9, 3. 6. 11, 11. geltend gemachten Schwierigkeiten, andrerseits aber trägt er Gedanken in den Text, die ihm fern liegen, und selbst abgesehen von alledem bleibt diese Erklärung unverständlich: ein Rückweg woher? wohin? Endlich hat auch die sprachliche Seite dieser Fassung ihre Schwierigkeiten, ו ist wohl advers. „aber", es jedoch gradezu = כי אם im Sinne der scharfen Entgegensetzung zu nehmen bleibt immer bedenklich; die von Ew. angeführten Beispiele ψ 55, 14. 2. Sam. 23, 7. Deut. 11, 107. Jer. 10, 8. sind nicht unbestritten. Manger, Eichh., Dathe u. A. haben daher mit LXX. u. Arab. לא aus

v. 5. zu v. 4. als לי gezogen, aber wie schon oben bemerkt, ist diese Aenderung schwerlich berechtigt, die LXX. haben wohl durch 8, 13. 9, 3. 6. 11, 11. veranlasst also übersetzt; das ist um so wahrscheinlicher, als sämmtliche alte verss. unsern M. T. gehabt haben. Es bleibt sonach bei dem jetzt vorliegenden Text keine andre Möglichkeit als die Auffassung Knin.'s, Maur.'s, Ew.'s u. A., die 5a. als Frage nehmen mit ausgelassener Fragepartikel, also לא = הלא vgl. 10, 9. Thren. 1, 12. 3, 38, während 2. Sam. 23, 5. der Text angefochten ist vgl. Wellhausen der Text der Bücher Samuelis z. d. St. Gegen diese Fassung des ersten Satzes spricht nicht הוא des folgenden, das so unerklärt bleibe und auf einen Gegensatz (!!) hindeute (Keil), הוא dient hier wie oft als copula, es hat lediglich den Zweck zwei nomina, von denen das eine als Apposition gefasst werden kann, von einander zu trennen vgl. 1. Sam. 17, 14. Dent. 12, 23 etc. Dieser zweite Satz ist an den ersten geknüpft, ohne die Frageform desselben zu berücksichtigen, dem Proph. schwebte lediglich der affirmative Sinn des Satzes vor Augen. Zu שוב am Schluss des v. vgl. 12, 7. שוב באלהיכם. Solch Gericht v. 5. wird in Folge eines Krieges nach v. 6. sich an ihnen vollziehen. חרב ist personificirt und steht für die zerstörende Gewalt des Krieges überhaupt vgl. Hez. 14, 17. 21., absichtlich ist es artikellos, es erhält dadurch eine grössere Emphase. Die LXX. mit ihrem *ἠσθένησεν ῥομφαία ἐν πόλεσιν αὐτοῦ*, denen der Syr. folgt, haben וחלה nicht verstanden, die Lesart *ἠσθένησεν ἐν ῥομφαίᾳ* ist natürlich aus jener richtigen des cod. Sin. verderbt. Für בדיו scheinen LXX. und Syr. בידיו gelesen zu haben. בד mit der Grundbedeutung „Theil" Ex. 30, 34, kann bezeichnen 1) die Glieder des menschlichen Körpers Jj. 18, 13. 2) Aeste eines Baumes Hez. 17, 6. 19, 14., davon leitet sich 3) ab „Stange" Ex. 25, 3 ff. „Riegel" Jj. 17, 16., der bekanntlich durch einen Querbalken gebildet wurde, den man vor das Thor legte. Hitz. versteht בדיו hier von „Zweigen, Aesten", es liege offenbar die Vergleichung Ephraims mit einem Baum zu Grunde, aber nichts führt hier auf eine solche Vergleichung, die oben 9, 13. 16. völlig anders durchgeführt war, auch בעריו lässt diese Annahme nicht räthlich erscheinen. Ges., Kuin. u. A. nach Chald., Hier. verstehen wieder בדיו von den Grossen des Landes, aber eine derartige Vergleichung lässt sich nicht belegen, der Vergleich der Fürsten mit מגניכם ψ 47, 10. Hos. 4, 18. ist so anschaulich und klar, dass er sich durch sich selbst rechtfertigt. Volck-Mühl. führen freilich Jes. 15, 5. an, wo sich das mit בד synon. בריח als „Fürst" finden soll, möglicherweise könne man hier auch bei der eigentlichen Bedeutung vectis bleiben. Abgesehen aber von dieser Möglichkeit, die schwerlich besondern Beifall finden dürfte, ist zweifellos Jes. 15, 5. בריחיה von בָּרִיחַ abzuleiten, Kn.-Diest. u. A. übersetzen auch so, ohne dass freilich Diest. anmerkt, dass

in diesem Fall בְּרִיחֶיהָ zu lesen ist. Ew. hat בדיו von den Festungen des Landes namentlich an der Grenze verstanden, die dem Riegel gleich das Land gegen Eindringlinge verschliessen. Sims. bestreitet die Möglichkeit dieser Auffassnng, jedoch das Nah. 3, 13. sich findende בריחיך, das im Wesentlichen mit בד synonym ist, kann schwerlich anders aufgefasst werden, siehe auch Mikh. 5, 5., obgleich die Richtigkeit der Lesart hier angefochten ist vgl. Roorda a. a. O. z. d. St. Will man בדיו nicht mit Ew. von den Festungen verstehen, so muss man bei der eigentlichen Bedeutung „Riegel" bleiben (Umbr., Sims., W.), nur erwartete man denn eher ein auf בעריו sich beziehendes suff., auch ist nicht zu übersehen, dass in diesem Fall die Stellnng der Sätze vielmehr diese die richtige wäre: וכלתה חרב בדיו וחלה חרב בעריו. Bezöge sich aber בדיו anf die Riegel, mit denen die einzelnen Häuser verschlossen sind, so wäre der Satz im Wesentlichen tautologisch mit dem ersten. Obj. zu אכלה ist nicht mehr בדיו, vielmehr steht das verb. absichtlich ohne obj.: es frisst alles, was ihm in den Weg tritt und zwar wegen ihrer Rathschläge nämlich bei fremden Völkern Hilfe zu suchen und Jahve zu verlassen etc. vgl. 10, 6. v. 7. führt diese knrze Andeutung des Grundes ihres Strafgerichts, auf den der Proph. schon v. 5. hingewiesen hatte, in der Form des Zustandssatzes weiter aus: תלואים (im ood. babyl. תלאים) für תְּלוּיִם von תלה „aufhängen", das י zwischen zwei Vocalen erweicht sich zu א vgl. רמאים u. רמיים; נכאים n. נכיים, die Annahme einer Wurzel תלא (Volok-Mühl.) ist daher unnöthig. Die Bedentung „aufgehängt an" geht hier über in die andre „fest gerichtet auf", „stets geneigt zu etwas" vgl. das in jüdischen Gebeten häufige עינינו לך תלויות vgl. Buxtorf lex. talmud. p. 2595., das suff. in משובתי steht natürlich in objectivem Sinn und משובה selbst stets sensu malo vgl. 14, 5. u. Jer. 2, 19. 3, 6. 8. 11. 12. 22. etc. also: „sie sind stets geneigt zum Abfallen von mir". Chald. und Syr. haben das verkannt, während dieser erklärt: ועמי סליגין למחב לאוריתי. Zu על vgl. 7, 16. Die Rufenden sind natürlich die Propheten vgl. v. 2., das impf. bezeichnet die oft wiederholte Handlung. Der Schlnss des v. lässt nur die eine Auffassung zu: „insgesammt strebt es nicht empor". Die von Dathe, Kuin. u. A. gegebne Uebersetzung von רומם durch laudibus extollere passt in diesen Zusammenhang nicht. Der Intensivstamm drückt eine Anstrengung aus: „hoch zu sein streben, emporstreben", die Ergänzung eines Obj. zu רומם etwa נפש vgl. ψ 25, 1. oder עינים Hez. 33, 25. (Hitz.), ist daher unnöthig. Der Prophet spricht ihnen also mit diesen Worten alle sittliche Thatkraft ab, nach oben kommen sie nicht mehr, nur eine Fähigkeit tritt bei ihnen hervor, die immer tiefer zu sinken und zwar ist es nicht

nur bei dem einen oder andern sondern bei ihnen insgesammt also. Die alten verss. haben den Text nicht mehr verstanden, sie umschreiben mehr oder weniger nach ihrem Verständniss den Sinn, aus der Uebersetzung der LXX. lässt sich schwerlich mit Sicherheit feststellen, ob sie einen von dem unsrigen abweichenden Text gehabt haben. Sims. vermuthet: וְאַל עַל־יְקָרִיו יְחַר וְלֹא יְרוּמֵם*), Hier. las durch Aqu., Sym., Theod. beeinflusst על vgl. Fields Origenis hexápla z. d. St. Die vv. 8—11. weisen nun daraufˌ wie solch Gericht kein Vernichtungsgericht für Israel ist, vielmehr will sich Jahve ihrer erbarmen und sie wieder aus der Zerstreuung heimführen in ihr Land. Hitz., W. u. A. sehen in der Frage den Hinweis auf die gänzliche Vernichtung, die Israel verdient hätte: „wie billig und gerecht wäre es, wenn ich dich völlig von der Oberfläche vertilgte“ (W.). Besser ist es wohl auch diesen v. wie 9, 14. als Ausdruck des Mitleids anzusehen, die Frage also negativ wie Ex. 6, 12. etc. zu fassen, in diesem Fall schliessen sich auch die folgenden Sätze leichter an (Sims., Ew. u. A.). Die Auffassung Umbr.'s: „wie soll ich dich machen, Israel? . . . . Wie? Soll ich dich machen wie Adma?“ ist zu verwerfen, weil dabei איך verschieden genommen wird, ohne dass doch ein Grund ersichtlich ist, weswegen das zweite איך vom verb. getrennt werden sollte. Das erste איך אתנך hat Ew. übers.: „wie sollte ich dich machen“, aber so nothwendig das beim zweiten איך אתנך ist sowohl wegen כאדמה als wegen אשימך, so wenig beim ersten, hier weist uns das parallele אמגנך darauf, נתן die Bedeutung: „preisgeben, an die Feinde hingeben“ beizulegen vgl. zu אמגנך Gen. 14, 20. und Prov. 4, 9., von den griech. verss. hat nur Symm. richtig: *ἐκδώσω σε*. Adma und Sseboim waren wie Sodom und Gomorrha zwei Städte im Siddim-Thal Gen. 10, 19. 14, 2. 8. In dem Bericht Gen. 19. ist von der Zerstörung von Sodom und Gomorrha die Rede, dagegen werden Adma und Sseboim Dent. 29, 22. als zerstört genannt. Hosea schöpfte also nicht aus dem Gen. 19. zu Grunde liegenden Bericht sondern aus der mündlichen Ueberlieferung, wie das auch sonst uns bei ihm entgegentritt vgl. zu 12, 5. Zu der Schreibart von צבאים wie zu lesen ist vgl. zu v. 7. und Gen. 14, 2. 8. Deut. 29, 22. צביים. 8b. würde nun gewissermaassen begründen, warum er Israel nicht so völlig vernichten kann, weil sein Mitleid in ihm lebendig geworden ist. עלי kann zu נהפך gehören: es hat sich wider mich gewendet, es kann aber auch nähere Bestimmung zu לבי sein: mein Herz an mir oder in mir hat sich gewendet vgl. Jer. 8, 18. ψ 42, 5. 6. 7. 142, 4. etc. נחומים ist im Wesentlichen gleich רחמים

*) In Sims. ist falsch וְאַל־ vocalisirt und von da in W.'s Commentar aufgenommen vgl. LXX. *καὶ ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ τίμια αὐτοῦ θυμωθήσεται καὶ οὐ μὴ ὑψώσῃ αὐτόν.*

vgl. Gen. 43, 30., es sind „die Mitleidsgefühle", es ist ein vom Niph. gebildetes nomen. Del. und Volck-Mühl. haben נחם mit נוח zusammengestellt, beide verba sollen die Grundbedeutung des Aufathmens haben, aber so sicher diese Grundbedeutung wenigstens für נחם ist, so hat doch zweifellos נחם mit נוח nichts zu thun, dies hat vielmehr die Grundbedeutung: „sich lang hinstrecken" und davon leitet sich erst die andre: „ruhen" ab vgl. ناخ, نحا Del. genesis p. 187. u. Dillmann genesis p. 127. nnd Gesenins Lexicon ed. Volck-Mühl. unter נוח. Für נכמר nehmen Volck-Mühl. die Bedeutung: „sich znsammenziehen" an, so übersetzen sie Gen. 43, 30.: „es zogen sich seine Eingeweide gegen seinen Bruder zusammen", aber weder lässt sich sonst im Hebr. eine derartige Vorstellnng nachweisen, noch sieht man, mit welchem Recht sie נכמר diese Bedeutung vindiciren. Nach ihrer Meinung ist die Grundbedeutung: „decken", daraus entwickelt sich: „verbergen, verdunkeln, dunkel sein", wie stimmt dazu für das Niph.: „sich zusammenziehen", was nach W. wieder die Grundbedeutung von כמר sein soll, obgleich er übersetzt: „völlig entbrannt sind meine Mitleidsgefühle", ein Beispiel, mit welcher Sicherheit man auf diese Art der Etymologien: die Grundbedeutung zwei radicaliger Wnrzeln festznstellen, vertrauen kann. Da sich absolnt nicht leugnen lässt, dass die Wurzel כמר die Bedeutung: „brennen, in Gluth setzen" hat vgl. namentlich für die spätere Sprache Levy nenhebr. Wörterbuch nnter כמר, so wird man wohl jene von W. n. A. angenommene Grundbedeutnng: „sich zusammenziehen" resp. „decken" anfgeben müssen. Möglich dass aus כמר in der Bedeutung: „glühen", „brennen" sich die andre „schwarz sein" entwickelt hat. Wir bleiben demnach bei der alten Uebersetzung: „entbrannt sind meine Mitleidsgefühle". In de Wette-Schraders Einleitung § 204. vgl. ebenso Tuchs Genesis 2. Aufl. p 246. findet sich zu dem Satz, dass schon die Schrift des theokratischen Erzählers dem Hosea vorlag, neben Hos. 12, 5a. vgl. mit Gen. 32, 29., anch Hos. 11, 8. vgl. mit Gen. 14, 2. als Beweisstelle. Aber ich vermag eine Bekanntschaft nnsers Verf. mit Gen. 14, 2. nicht einzusehen, mit demselben, ja grösserem Recht könnte man eine solche mit Dent. 29, 22. behaupten, ein Schluss, den Schrader denen, die wie Del. das Dent. mit znm ältesten Theil des Pentatench machen, schwerlich zugeben wird. — Jahves Mitleid ist rege geworden, so will er denn den Grimm seines Zornes nicht znr Ausführung bringen nnd Ephraim vernichten v. 9. Zu לא אעשה חרון אפי vgl. 1. Sam. 28, 18. Rosenm. u. A. erklären לא אשוב לשחת: non convertam scil. a miserendo et promissionibus meis resp. non avertam me ab Israelitis, aber in diesem Fall könnte eine nähere Bestimmnng zu אשוב nicht entbehrt werden. Das gilt auch von Keils Erklärung: „nachdem Gottes Herz sich nmgewandt hat, wird es nicht zum Zorn zurückkehren nm Ephraim zu vernichten",

es kann bei dem jetzigen Wortlaut nur übersetzt werden: „ich will nicht wieder vernichten", freilich darf man nicht, um dies „wieder" zu erklären, mit Maur. an die Wegführung der Bewohner Gileads durch Tigl. Pil. denken, auf sie nimmt Hosea sonst nirgend Rücksicht, auch könnte man das schwerlich eine Vernichtung Ephraims nennen, ebenso wenig darf man die Noachische Fluth herbeiziehen, auf sie führt im Context nichts, — das ist anders Jes. 54, 9. — dazu würde auch das obj. אפרים nicht passen, und gegen Ew.'s Auffassung, nach dem der Proph. sagt, Jahve werde zwar jetzt diesen Staat vernichten, werde es aber nicht noch einmal thun, hat schon Sims. geltend gemacht, dass dieser Gedanke sich hier in der Verheissung schlecht schicken würde, damit würde ja nicht der Gedanke der Schonung sondern die Drohung eines zunächst zu erwartenden Strafgerichts zum Ausdruck gekommen sein, Jahve hätte dann in der That doch חרון אפו vollzogen, was nicht zu thun er hier verheisst. Die richtige Erklärung giebt 2, 11. an die Hand, wo שוב ebenfalls nicht sowohl die Wiederholung derselben Handlung als die wiederholte Beschäftigung mit demselben obj. ausdrückt, hier findet „das Wiederzerstören seinen stillschweigenden Gegensatz an der durch Jahve bewirkten Bildung und Schöpfung des Volks" (Sims.), so dass der Gedanke also der ist: nachdem er einmal das Volk erschaffen und zu seinem Sohn erkoren 11, 1., wolle er es nicht wieder vernichten. Das soll darum nicht geschehen, weil er eben Gott ist und nicht ein Mensch, in Israels Mitte der Heilige ולא אבוא בעיר. Die sämmtlichen Erklärungen, die hier עיר als „Stadt" fassen, sind als gescheitert anzusehen; das ergiebt sich auf den ersten Blick, ohne dass eine ausführlichere Wiederlegung nöthig wäre. So erklärt Chald. und nach ihm Saadj., Raschi u. A.: „nicht komme ich in irgend eine andre Stadt als Jerusalem", was weder dem Zusammenhang noch dem Wortlaut nach möglich ist. Abene. findet hier den Gedanken, dass Gott nicht bei den Menschen wohnen werde, wie schon vor ihm Hier., Theodor. und später Lowth de sacra poesi ed. alt. 1763. p. 241 f.; Stuck im Anschluss an Seb. Schmidt erklärt: Jahve werde nicht wie Menschen von irgend einem Raum umschlossen, wo sie zu ihm beten, werden sie ihn finden; nach Kuin. ist בוא בעיר = advenam, hospitem esse, nach Hitz. wieder setzt der Satz das vorhergehende לא אשוב וג׳ fort, das Kommen Jahves sei ein drohendes, aber was soll dann der Zusatz בעיר? Sind etwa die Bewohner einer Stadt nur allein so angelegt, dass sie der leibhaftigen Gegenwart Gottes erliegen würden? Und wie wunderlich die Verheissung, dass Gott nicht leibhaftig in eine Stadt kommen werde! Daher haben Schröder observ. ad orig. ling. hebr. II. § 13 p. 25., Dathe, J. D. Mich. u. Viele bis herab auf W. עיר nicht als „Stadt" sondern als „Zornesgluth" genommen, also עור resp. עיר mit غار zusammen-

gestellt vgl. 7, 4. מעיר; ob Jer. 15, 8., auf das sich viele berufen, hieher gehört, ist mir fraglich, vielleicht ist dort עיר eine aramäische Form für hebr. ציר vgl. צאן = ܥܢܐ. Danach ist der Begründungssatz zu übersetzen: „Denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte ein Heiliger und nicht komme ich in Zornesgluth". Von besondrer Bedeutung ist diese Stelle für den Gottesbegriff des Proph., namentlich für den Begriff der Heiligkeit. Offenbar entspricht das בקרבך קדוש dem אל, während לא אבוא בעיר auf לאאיש zurückweist. Jahve wird als der Heilige bezeichnet im Gegensatz zum Menschen, der eben nicht קדוש ist und zwar ist er der Heilige, weil es seinem Wesen nicht entspricht, sich durch עיר oder חרון אף bestimmen zu lassen, er ist frei von der leidenschaftlichen Erregung des Augenblicks und frei eben darum, weil er Gott und nicht Mensch ist. An unserer Stelle scheitert die Auffassung Diestels, wonach die Heiligkeit nur ein Eigenthumsverhältniss ausdrücken soll vgl. Jahrbücher für Deutsche Theologie 1859. p. 3 ff., nicht minder aber ist auch die Anschauung Menkens danach unberechtigt, der mit Rücksicht auf unsre Verse behauptet, dass die Heiligkeit Gottes nicht so sehr die ganze unerreichbare Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes als seine herablassende Gnade, seine sich selbst erniedrigende Demuth, seine Selbsterniedrigung in Liebe ausdrücke. Nicht durch Gottes Liebe begründet Hosea die Verheissung, dass Gott Ephraim nicht wieder vertilgen werde, sondern durch den Hinweis darauf, dass Gott im Unterschied vom Menschen frei von jeder leidenschaftlichen Erregung des Augenblicks, dass er mit einem Wort: קדוש sei. Als solch Heiliger, der Gott an sich ist, ist er freilich nur in Israel bekannt, nicht aber unter den Heiden, drum fügt Hosea בקרבך hinzu vgl. Hez. 39, 7. Mit Recht weist Baudissin Studien zur semit. Religionsgeschichte II. p. 112. Hitz. gegenüber, der hier den Gedanken ausgedrückt findet, dass Jahve freiwillig seinen heiligen Namen auf Israel beschränkt habe, darauf hin, dass Hosea wie überhaupt die Proph. vor Jeremja diesen Gedanken noch nicht zur Geltung bringen, „da der Gesichtskreis ihrer religiösen Betrachtungen kaum oder doch nur sporadisch über Israel hinausgeht", desshalb kann auch Hitz.'s Bemerkung nur für Hez. 39, 7. gelten; gut betont auch Baudissin Diestels Ansicht gegenüber, dass bei ihr בקרבך überflüssig stehen würde, der Gedanke des בקרבך muss vielmehr der oben angegebne sein, dass Jahve sich als den Heiligen, der er an sich ist, in Israel erweist. v. 10. 11. führen nach der positiven Seite die Begnadigung Israels aus: denn in jener Zeit der Begnadigung werden sie aus allen Gegenden, wohin sie zerstreut sind, herbeikommen, ein stehender Zug im Bilde der messianischen Zeit vgl. Jes. 11, 11. 12. 27, 13. Sakh. 10, 10. Jer. 3, 17. 18. 32, 37 ff. etc. הלך אחרי י״י ist im eigentlichen Sinn zu verstehen: „hinter Jahve werden sie

hergehen", wie das folgende כאריה zeigt, ist Jahve als der Löwenvater gedacht, der die Jungen herbeiruft und dem sie willig folgen. Chald., Kim. auch W. wollen es bildlich von der Verehrung Jahves verstehen, aber nach dem Folgenden mit Unrecht. Sims. nnd ebenso W. nehmen auch falsch כאריה ישאג als selbständigen Satz, dabei entsteht eine unschöne Tautologie mit כי הוא ישאג: „wie ein Löwe wird er brüllen, denn er wird brüllen", vielmehr ist כאריה Appos. zu יהוה und ישאג Relativsatz zu כאריה. Der folgende Satz erläutert das Bild: wie der Löwe brüllt, so auch Jahve, nm die Israeliten herbeiznrufen; grade ישאג wählt der Proph., um Jahves weithin tönenden Ruf zn bezeichnen vgl. Jes. 27, 13. Hören so die Zerstreuten die Stimme Gottes, so eilen sie fröhlich herbei. Sims. u. die meisten beziehen יחרדו darauf, dass die Gerufnen, wenn auch mit Zittern nnd Zagen, Jahve gehorchen, aber ich bezweifle die Richtigkeit dieses Sinnes, ein Grund zum Zittern ist nicht ersichtlich, חרד bezeichnet hier wohl eher das Beben vor Froude wie פחד Jes. 60, 5. Jer. 33, 9. vgl. Hos. 3, 5., auch גיל schliesst ja beides, das Beben vor Furcht und Freude in sich. Mit יחרדו ist מים verbnnden wie v. 11. ממצרים und מארץ אשור, מים steht im Sinn von מאיי ים Jes. 11, 11., vielleicht ist's auch Bezeichnung für den fernen Westen. צפור der kleine Vogel, namentlich der Sperling vgl. צפור und יונה die Taube kommen wohl wegen der Schnelligkeit ihres Flugs in Betracht vgl. ψ 55, 7. Jes. 60, 8., nicht aber wegen ihrer Schüchternheit (W.). Die anf den Ruf freudig herbeieilenden nennt Hosea absichtlich בנים, als solche erweisen sie sich in der Folgezeit wirklich nnd zeigen sich so werth des göttlichen Erbarmens. Und Jahve will sie nicht nur zurückführen, er will sie auch in ihren Häusern wohnen lassen. Für הושבתים steht Jer. 32, 37. das vollere והשכחים לבטח. Zur Erklärung des הושיב על hat Credner Commentar zum Joël p. 101. auf die Sitte der Orientalen hingewiesen, sich auf den flachen Dächern ihrer Häuser anfzuhalten, aber schwerlich ist daran zu denken, dies הושיב על ist nicht verschieden von הוש ב ב vgl. zu על 1. Reg. 20, 43. Der Schluss נאם יהוה dient dazu, diese Verheissung zu bekräftigen: nicht Menschenwort ist's, das der Prophet verkündigt, sondern Jahves Wort, drum wird er es anch hinausführen. Nur hier von cap. 4. an findet sich dies נאם יהוה.

III. cap. 12—14. Entwicklung der Hoffnung auf das kommende Heil, der Nachweis ihres Grundes sowie der Art, wie es sich verwirklichen soll.

Hatte die vorhergehende Capitelreihe 9—11. vorwiegend die Strafe, welche über Israel kommen mnss, entwickelt und die

Nothwendigkeit derselben begründet, war dort nur am Schluss vereinzelt der Gedanke der einstigen Begnadigung Israels hervorgetreten, so ist dies Stück vor allen vorhergehenden dadurch ausgezeichnet, dass es am klarsten und vollständigsten das Bild der hoffnungsreichen Zukunft zeichnet. Freilich auch hier geht der Proph. wieder von Israels Sünde und Schuld aus, in die auch Juda mit hineingezogen, er zeigt, wie sie hinter dem Vorbild ihres Patriarchen zurückgebliehen, ja wie sie den Kenaanäern gleich geworden sind und durch trügerische Waage ihren Reichthum mehren. Jahve suchte zwar auf alle Weise durch Propheten auf sie einzuwirken, aber umsonst, dem Götzendienst sind sie verfallen: voll treuer Fürsorge war dieser Gott in der Vergangenheit, so hat er sich an Jacob bewährt, so an ihnen, da er sie aus Egypten führte, um so schuldbeladner sind sie, dass sie ihn verliessen, um so nothwendiger muss die Strafe kommen c. 12. Die ganze Geschichte des nördlichen Reiches ist voll von Sünde: durch Sünde wurde es gegründet, in der Sünde des Götzendienstes sind sie geblieben, so müssen sie denn dem Morgengewölk gleich verschwinden. Wie hat doch Gott in der Vergangenheit sich ihrer angenommen und sie durch die Wüste geleitet, aber in demselben Maasse, als er sie segnete und sie satt wurden, vergassen sie ihren Gott, drum wird er wie ein Löwe und Panther für sie werden und sie zerreissen. In solchem Unglück giebt's keine Hilfe, ihr König erweist sich als völlig ohnmächtig, im Zorn hat ihn Gott gegeben, im Zorn wird er ihn nehmen. Die Strafe ist unabänderlich bestimmt, schon beginnen die Wehen dieser Schmerzenszeit; wäre Ephraim weise, es würde selbst, so viel es vermag, an den Muttermund drängen und die Geburt beschleunigen c. 13—14, 1. Nach diesen Andeutungen, dass diese nothwendig über Israel kommende Zeit eine Zeit der Neugeburt ist, zeichnet nun v. 2—9. das Bild der Bekehrung Israels zu Gott und seiner Begnadigung durch ihn.

cap. 12.

1. Umgeben hat mich mit Lüge Ephraim,
   und mit Trug das Haus Israel;
   und Juda ist fernerhin zügellos gegen Gott und gegen
   den treuen Heiligen.
2. Ephraim trachtet nach Wind und jagt dem Sturme nach,
   täglich mehrt es Trug und Gewalt;
   und einen Bund schliessen sie mit Assur,
   und Oel wird nach Egypten gebracht.
3. Und zu hadern hat Jahve mit Juda,
   und heimzusuchen an Jakob nach seinen Wegen,
   nach seinen Thaten wird er ihm vergelten.

4. Im Mutterleibe hielt er seinen Bruder an der Ferse,
und in seiner Manneskraft rang er mit Gott.
5. Und er rang mit dem Engel und siegte oh;
er weinte und flehte ihn an;
zu Bethel fand er ihn und dort wird er mit uns reden,
6. So wahr Jahve der Gott der Heerschaaren ist,
Jahve ist sein Name.
7. Du aber — zu deinem Gott kehre um,
Liebe und Recht halte,
und harre auf deinen Gott beständig.
8. Kenaan — trügerische Waage hat er in seiner Hand,
zu bedrücken liebt er.
9. Und Ephraim sprach: nur reich geworden bin,
habe mir Vermögen erworben,
alle meine Besitzthümer werden mir keine Schuld erwerben,
die zu büssen wäre.
10. Ich aber, Jahve dein Gott von Egyptenland her,
ich lasse dich wiederum in Zelten wohnen wie an den Tagen des Festes.
11. Und ich habe zu den Propheten geredet,
und ich habe die Gesichte gemehrt,
und durch die Propheten gab ich Gleichnisse.
12. Wenn Gilead nichtig ist, werden sie ganz zunichte;
in Gilgal opfern sie Stiere,
so sollen auch ihre Altäre wie Steinhaufen auf den Furchen des Feldes werden.
13. Und es floh Jakob in's Gefilde Aram,
und es diente Israel um ein Weib,
und um ein Weib hütete er.
14. Und durch einen Propheten führte Jahve Israel herauf aus Egypten,
und durch einen Propheten ward es behütet.
15. Bitteren Unmuth hat Ephraim erregt,
und seine Blutschuld wird er auf es stossen,
und seine Schmach wird ihm vergelten sein Herr.

cap. 13.

1. Als Ephraim Schrecken redete, es sich in Israel erhob,
da verschuldete es sich durch Baal und starb.
2. Und nun fahren sie fort zu sündigen,
und machen sich Gusshilder aus ihrem Silber, nach ihrer Einsicht Götzen,
Gemächte von Werkmeistern sind sie alle,
zu ihnen sprechen sie, opfernde Menschen küssen Kälber.
3. Drum werden sie dem Morgengewölk gleich sein

und wie der Thau, der früh dahin geht,
wie Sprou, die verweht wird von der Tenne,
und wie Rauch aus dom Fenster.
4. Und doch bin ich Jahve dein Gott vom Lande Egypten her,
nnd einen Gott ausser mir kennst du nicht,
und einen Helfer ausser mir giebt es nicht.
5. Ich kannte dich in der Wüste,
im Lande brennender Gluthen.
6. Als sie weideten, wurden sie satt,
wurden satt, da überhob sich ihr Herz,
drum haben sie mich vergessen.
7. Und so bin ich wie ein Löwe ihnen geworden,
wie ein Panther am Wege will ich auflauern,
8. Ich will auf sie stossen wie eine verwaiste Bärin,
und den Verschluss ihres Herzens zerreissen,
und ich will sie dort verzehren wie ein Löwe,
das Wild des Feldes soll sie aufschlitzen.
9. In's Verderben gestürzt hat dich, Israel,
dass du wider mich, wider deine Hilfe, bist.
10. Wo ist denn nun dein König, dass er dir helfe in allen deinen Städten,
und deine Richter, von denen du sagtest: gieb mir König nnd Fürsten?
11. Ich gebe dir einen König in meinem Zorn,
und nehme ihn in meinem Grimm.
12. Zusammengebunden ist Ephraims Schuld,
aufbewahrt seine Sünde.
13. Wehen einer Gebärerin kommen über ihn,
er ist ein nnweises Kind,
denn zur Zeit tritt er nicht in den Muttermund.
14. Aus der Hand des Scheol will ich sie erretten,
vom Tode sie befreien,
wo sind deine Seuchen, o Tod? wo dein Stachel, o Scheol?
Reue ist verborgen vor meinen Augen.
15. Denn mag er auch nnter Brüdern Frucht tragen,
kommen wird ein Ostwind, der Wind Jahves, aus der Wüste sich erhebend,
Dass vertrockne sein Born und versiege seine Quelle,
er wird wegraffen den Vorrath alles kostbaren Geräths.

cap. 14.

1. Büssen wird's Samarien,
weil es widerspenstig war gegen seinen Gott,
durchs Schwerdt werden sie fallen,
ihre Kinder zerschmettert,
ihre Schwangeren aufgeschlitzt.

2. Kehre zurück, Israel, zu Jahve, deinem Gott,
denn gefallen bist du durch deine Schuld.
3. Nehmet mit euch Worte und kehret um zu Jahve,
saget zu ihm: ganz mögest du die Schuld vergeben und nimm Gutes an,
und wir wollen dir als Stiere unsre Lippen bezahlen.
4. Assur soll uns nicht helfen, auf Rossen wollen wir nicht reiten,
und nicht ferner „unser Gott" zum Machwerk unserer Hände sagen,
denn in dir findet der Verwaiste Erbarmen.
5. Ich will ihren Abfall heilen, sie freiwillig lieben,
denn mein Zorn hat sich von ihm gewendet.
6. Ich will wie der Thau Israel sein,
es soll blühen wie eine Lilie,
seine Wurzeln schlagen dem Libanon gleich.
7. Seine Schösslinge sollen sich ausbreiten,
dass dem Oelbaum gleich werde seine Pracht,
und es einen Duft habe wie der Libanon.
8. Wieder sollen die in seinem Schatten wohnen Getreide ziehen,
und blühen gleich dem Weinstock, dessen Ruhm wie der Wein des Libanon.
9. Ephraim — was hat es noch mit Götzen zu schaffen?
Ich erhöre und sehe auf es,
ich bin wie eine grünende Cypresse,
von mir wird deine Frucht gefunden.
10. Wer ist weise, dass er dies einsehe, verständig, dass er es erkenne?
Denn grade sind Jahves Wege und Gerechte gehen auf ihnen,
Doch die Abtrünnigen kommen auf ihnen zu Fall.

Die Zusammengehörigkeit dieser drei capp. ist fast allgemein anerkannt, die abweichenden Ansichten entbehren einer sorgfältigen Begründung. So wird schon durch eine oberflächliche Betrachtung des Inhalts die Ansicht widerlegt, dass cap. 12, 1—11. sich vornehmlich auf Juda, cap. 12, 12—14, 1. sich aber auf Israel beziehe. Nicht besser begründet ist Maur.'s Ansicht, der 12, 8—15. als vom Vorhergehenden und Folgenden gesondertes Stück betrachtet. Weder ist dafür ein genügender Beweis der sprunghafte Uebergang von v. 7. zu v. 8., noch sind die hier vorhandenen historischen Andeutungen der Art, dass man 12, 8—15. in die Zeiten Jerobeams oder 12, 1—7. in die des Königs Hosea weisen könnte, im Gegentheil, diese hat Hosea schwerlich erlebt und jene ist wohl mit cap. 3. abgeschlossen, die capp. 4 ff. weisen sämmtlich in eine Zeit, wo das Verderben fortgeschritten war und die Anzeichen des beginnenden

Verfalls überall deutlich hervortraten. Zweifelhaft könnte man nur sein, ob mit Sims., W. u. A. 14, 2—9. vom Vorhergehenden als besondrer Abschnitt zu trennen ist, ein genügender Grund ist dazu nicht vorhanden, ja der Inhalt von 14, 2—9. ist schwerlich dazu angethan, ein selbständiges Stück zu bilden, er führt die vorhergegebenen Andeutungen vom Anbruch einer neuen Zeit weiter aus und ist ebenso wenig wie 11, 8—11. ein selbständiges Ganze.

1. Str. v. 1—7. Mit Lug und Trug hat Israel seinen Gott umgeben und auch Juda ist treulos gegen ihn; mit fremden Völkern schliessen sie Bündnisse und geben so den Beweis, dass sie das rechte Gottvertrauen verloren haben. So muss denn Jahve mit seinen Gerichten kommen, und doch wie leicht könnten sie von ihnen verschont bleiben, wären sie nur dem Beispiel ihres Stammvaters gefolgt.

Als redend ist v. 1. Jahve zu denken und daher auf ihn, nicht den Proph., das suff. in סבבוני zu beziehen. כחש die Verleugnung in Wort und That sowohl durch ihre Hinneigung zu Assur und Egypten, wie durch die Verehrung der Kälber, die sie zwar als Abbilder Jahves betrachten, die aber dem Proph. nichts als Götzenbilder sind vgl. 10, 13. Hand in Hand damit geht מרמה, denn damit dass sie bei Menschen Hilfe suchen, üben sie an Jahve מרמה aus, berauben ihn seiner Ehre. Und diese Sünden sind in Israel nicht vereinzelt, sondern so zahlreich, dass Jahve von ihnen wie umgeben ist und, wohin er sieht, nichts als כחש und מרמה entdeckt. בית ישראל ist synon. mit אפרים, dem Zehnstämmereich vgl. 1, 4. 6. 5, 1. 6, 10. etc. Die Erklärung des zweiten Gliedes hängt von der Auffassung von רד ab. Das verb. findet sich nur noch Gen. 27, 40. Jer. 2, 31. ψ 55, 3. Die jüd. Exegeten wie Raschi, Kim. u. A. nehmen es als synon. mit רדה = herrschen, der Sinn soll nach diesen sein: Juda hält noch fest an seinem Gott, so auch Luth., Buns., Hesselb., nur dass dieser רוד mit רוץ zusammenstellt. Aber diese Auffassung scheitert daran, dass der Proph. hier im zweiten Theil von cap. 4. an Juda als mitverschuldet ansieht vgl. 5, 5. 10. 6. 4. 8, 14. 10, 11. und auch hier kann, wie v. 3. beweist, die Auffassung keine andre sein; denn nicht nur mit Israel sondern auch mit Juda hat Jahve zu hadern. Hier., der עֵד für עֹד las, wollte ebenso wie der Syr. רד mit ירד identificiren, aber weder kommen wir dabei zu einem befriedigenden Sinn, noch auch passt diese Bedeutung für die andern Stellen, in denen das verb. sich findet. Das Richtige ist es vielmehr ohne Zweifel רוד mit راد „umherschweifen" III. IV. (durch Umherlaufen) „suchen", „begehren" zu identificiren. עם drückt das Verhältniss aus, in dem Jemand zu einem andern steht, der Sinn ist demnach: „und Juda schwankt noch", oder: „ist noch zügellos im Verhältniss zu resp. gegen Gott", עֹד ist wohl mit

Rücksicht auf frühere Aussprüche, in denen der Proph. Judas Treulosigkeit erwähnt, gebraucht. קדושים ist ein dem אלהים entsprechender plur. und zwar ist's im Wesentlichen synon. mit יהוה, eine Bezeichnung des Bundesgottes Israels, es scheint hier fast wie ein nom. propr. gebraucht, eine Eigenthümlichkeit, die sich nur unter der Annahme einer seit langer Zeit üblichen Bezeichnung Jahves als קדוש erklärt vgl. Prov. 9, 10. 30, 3. Baudissin a. a. O. II. p. 110 ff. Mit Absicht wählt der Proph. grade diesen Namen Gottes, er weist damit einerseits auf den Gegensatz zwischen den Thaten Jahves und den ihrigen und die Grundlosigkeit ihres Verhaltens: als נאמן hat er auch gegen sie seine Verheissungen gehalten, sie aber wandten sich trotz alledem von ihm, andrerseits deutet er damit auch auf die Strafe hin: als der Heilige muss er solche Treulosigkeit strafen und so treulich er seine Verheissungen erfüllt hat, so gewiss wird er auch an ihnen seine Drohungen zur Wahrheit machen. Die Auffassung Buns.'s, der נאמן nicht als adj. zu קדושים sondern dem רד parallel ansieht: „während Juda noch festhielt an Gott und dem Heiligen getreu war" ist aus sprachlichen wie sachlichen Gründen unmöglich; in diesem Fall wäre ein והוא נאמן עם קדושים erforderlich und auch abgesehen davon bliebe die oben gegen Raschi, Kim. etc. geltend gemachte Schwierigkeit. Die LXX. scheinen hier einen andern Text gehabt zu haben, ihr *νῦν ἔγνω αὐτούς* lässt ידעם statt רד עם und ihr *ὁ λαὸς ἅγιος κεκλήσεται θεοῦ* auf קדשים עם schliessen, ebenso lasen sie נאמר statt נאמן, doch sind diese Lesarten ebenso ohne Werth wie der Anschluss unseres v. durch die LXX. an cap. 11. v. 2. setzt die Beschreibung der Abtrünnigkeit fort. רעה, das Weiden des Hirten und der Heerde, steht hier im Sinne von „nachtrachten, nach Etwas suchen, um sich daran zu gefallen" vgl. Jes. 44, 20. קדים ist im Wesentlichen hier synon. mit רוח, der Ostwind eig. der Südostwind ist in Palästina wegen seiner Heftigkeit besonders gefürchtet, er verheert durch seinen glühenden Hauch Saaten und Pflanzen vgl. Jj. 27, 21. Jes. 27, 8. etc. vgl. Wetzstein zu Del. Commentar zum Hiob 27, 21., hier sind רוח wie קדים Bild für die Nichtigkeit und Eitelkeit ihrer Bestrebungen. v. 2a. könnte sich entweder an v. 1. anschliessen, so dass der Gedanke wäre: dadurch dass sie Jahve verleugneten, sind sie dem Nichtigen anheimgefallen, oder diese Sentenz bringt ihr nachher geschildertes Verhalten auf einen kurzen Ausdruck: dem Eitlen jagen sie nach, insofern sie täglich Lüge und Gewaltthat mehren und Bündnisse mit fremden Völkern zu schliessen suchen. כזב kann sowohl die Lüge gegen Gott sein also = פשע vgl. 7, 13., als auch die gegen den Nächsten, hier weist uns שד auf die letzte Bedeutung vgl. Am. 3, 10. Jer. 6, 7. שמן ist eines der vorzüglichsten Landesproducte vgl. Deut. 8, 8. Hez. 27, 17. Jes. 57, 9.; hier kommt es als Geschenk in Betracht,

das man dem König von Egypten sendet, um an ihm einen Bundesgenossen zu gewinnen vgl. Jes. 30, 6. 2. Reg. 17, 4. Solchen Frevel v. 1. 2. kann Jahve nicht ungeahndet hingehen lassen, an Juda wie Israel wird er ihn heimsuchen v. 3. Zu ריב vgl. 4, 1. und zu לפקוד vgl. 9, 13., zu 3 fin. vgl. 4, 9. und zu dem ganzen v. 3. vgl. v. 15. 8, 13. 9, 9. Statt אפרים wählt der Proph. den Namen יעקב, offenbar schon mit Rücksicht auf עקב v. 4. Mit Unrecht behauptet Keil, dass wie v. 1. Judas Verhalten gegen Jahve milder bezeichnet werde als Ephraims Verschuldung, so auch v. 3. die Strafe beider verschieden angegeben werde, aus den Worten v. 3. lässt sich das nicht schliessen: hat Jahve mit Jemand ריב, so folgt auch daraus, dass er zu strafen hat, denn nie zieht er Jemand ohne Grund vor sein richterliches Forum. In v. 4. 5. erinnert der Proph. an zwei Episoden aus der Geschichte des Erzvaters, von dem das Volk seinen Namen empfangen und zwar stehen beide Episoden in engster Beziehung zu den Namen dieses Erzvaters: Jakob und Israel. Ueber die Bedeutung dieses Blicks in die Vergangenheit ist viel gestritten. Dathe, Stuck, Umbr., Hitz. u. A. schreiben ihm dieselbe wie dem in 10, 9. zu, der Proph. erzähle, indem er Israel mit seinem Stammvater identisch setzt, einen Zug übervortheilender List und einen solchen der Gewaltthat, er zeige damit, dass Israel noch heute so sei, wie schon sein Stammvater war. Aber diese Auffassung scheitert an dem zweiten Beispiel, denn es kann nimmer dem Proph. in den Sinn kommen, es als einen Zug der Gewaltthat hinzustellen, dass Jakob sich weinend und flehend von jenem Engel den Segen errungen. Hier., Cyr., Abene., Calv., Rosenm., Heng. u. A. geben zwar zu, dass der Patriarch hier nur anerkennend erwähnt werde, aber nicht die Rücksicht auf Jakobs Thun sondern auf Gottes Gnadenwahl trete hier hervor. Dum adhuc esset in utero Rebeccae, supplantavit fratrem suum non utique fortitudine sua propria, qui sentire non poterat, sed misericordia Dei, qui cognoscit et diligit eos, quos praedestinavit (Hier.). Aber auch dagegen spricht das zweite Beispiel, das grade Jakobs Thun sehr nachdrücklich hervorhebt, es kann darnach nicht Zweck der ersten Geschichte sein, Gottes Gnadenwahl zu betonen, sondern sie will zeigen, wie schon in ihm, da er noch im Mutterleibe war, derselbe Sinn sich regte, von dem er später als Mann geleitet wurde; beide Geschichten aber wollen die Israeliten daran erinnern, was gemäss ihren Namen: Jakob-Israel und dem Vorbilde ihres Patriarchen ihre Aufgabe hätte sein sollen, nämlich die, mit aller Kraft darnach zu ringen, dass sie des göttlichen Segens und Beistandes theilhaftig werden, sie dagegen haben Jahve verleugnet und auf jede Weise nach dem Beistand ohnmächtiger Menschen gestrebt. עקב denom. von עֲקֵב, Gen. 25, 26. durch אחז בעקב erklärt, Gen. 27, 36. Jer. 9, 3. findet sich aber auch dafür die Bedeutung:

„überlisten", wegen des zweiten Beispiels ist's hier nicht mit Gen. 27, 36. sensu malo zu nehmen', sondern in jenem ersten Sinn, so dass demnach der Gedanke ist: schon im Mutterleibe trat bei ihm das eifrige Streben hervor, die Verheissungen an sich zu reissen. Dieselbe Erklärung des Namens יעקב findet sich in Gen. 25, 26a., welcher Halbvers dem judäisch-prophetischen Erzähler zugehört. Aus dieser kurzen Berührung unsers v. mit Gen. 25, 26a. lässt sich die Frage, ob Hosea dies judäisch-prophetische Erzählungsbuch gekannt habe, nicht mit Sicherheit beantworten, schon darum nicht, weil wir aus v. 5. sehen, dass in Nordisrael diese Patriarchensagen offenbar zur Zeit unsers Proph. noch Gegenstand lebendiger Volksüberlieferungen waren. און ein öfter sich findendes Wort im Sinn der Manneskraft, so wird z. B. der Erstgeborne Gen. 49, 3. Deut. 21, 17. ראשית און genannt. 5a. setzt das eben kurz angedeutete Beispiel fort, mit וישר nimmt der Proph. das vorhergehende שרה auf, um andre Bestimmungen nachzubringen. Da von שרה ein impf. nicht gebildet wird, so wählt der Proph. das mit שרה synon. שור, zu dem a-Laut vgl. Ew. 232b.; mit אלהים wechselt מלאך, eine öfter hervortretende Eigenthümlichkeit vgl. Gen. 16, 10. u. 13.; 48, 15. u. 16.; Ex. 13, 21. u. 14, 19. etc. Bekanntlich gehört die Engelvorstellung schon der vormosaischen Zeit an, die mosaische Religion hat diesen Volksglauben, weil ihr nicht widersprechend, bestehen lassen und wo sich doch einzelne derartige Elemente fanden, sind sie in den Hintergrund gedrängt. Die Persönlichkeit der Engel fliesst öfter mit der Gottes zusammen, insofern sie nicht nur den göttlichen Willen den Menschen zu übermitteln, sondern zugleich Gottes Gegenwart darzustellen haben. Ein derartiger Wechsel von אלהים und מלאך stammt wohl aus einer Zeit, wo man sich klarer der Eigenthümlichkeit des göttlichen Wesens bewusst geworden war und doch den Glauben an die Offenbarungen Gottes, der sich den Menschen sichtbar mittheilt, festhielt, hier blieb, weil die Offenbarungsform des unsichtbaren Gottes doch eine persönliche sein musste, nur die des מלאך, der einzelne Seiten des göttlichen Wesens zur Erscheinung bringt, während מלאך יהוה das gesammte göttliche Wesen und seinen Willen offenbart. — In diesem Kampfe siegte Jakob und zwar errang er weinend und flehend den göttlichen Segen. Hitz. macht freilich den Engel zum subj. in בכה ויתחנן, aber ohne genügenden Grund, zudem würde diese Stelle im A. T. einzig in ihrer Art sein, nirgend ist sonst von einem weinenden Engel die Rede. Von besondrer Schwierigkeit ist 5b. Ew. sieht dies Glied als Weissagung an und fasst das suff. als das der 1. pers. plur. mit demonstrat. Nun: „zu Bethel, dem Orte, welcher jetzt durch Götzendienst so tief entweiht ist, wird dieser segnende Gott uns so finden und so mit uns reden, wie er einst den Stammvater fand und seg-

nete". Aber diese Form des suff. ist ausserordentlich selten, sicher bezeugt ist sie nur für הנני; in ψ 12, 8., welche Stelle Ew. 250a. citirt, muss doch wohl mit Hitz., Böttch., Riehm תִּצְּרֵנִי gelesen werden, was auch einige mss. bieten. Es wird daher doch gerathener sein, das suff. als das der 3. pers. anzusehen und auf Jakob zu beziehen, denn da in ידבר jedenfalls Jahve subj. ist und ושם auf eine Identität der snbjj. in ידבר und ימצאנו weist, so muss dieser auch in ימצאנו subj. sein (gegen Keil u. A.). Das impf. kann natürlich nicht den Sinn eines fut. haben (Ew.) — denn innerhalb einer Verheissung wird בית אל immer die grössten Bedenken haben — vielmehr gehören diese Worte noch zu dem v. 4. begonnenen historischen Rückblick, das impf. dient zur Erzählung einer öfter sich wiederholenden Handlung der Vergangenheit und ist mit Rücksicht auf die wiederholte Erscheinung Jahves in Bethel Gen. 28, 11 ff. 35, 1 ff. gewählt; jene Erzählung stammt vorwiegend vom judäisch-prophetischen, diese vom nordisraelitischen Erzähler, die letzte der Heimath des Hosea angehörige beweist aber auch schon allein, dass unter den in Nordisrael umlaufenden Sagen aus der Patriarchengeschichte eine jener judäisch-prophetischen Erzählung Gen. 28, 11 ff. entsprechende, von der auch einzelne vv. in Gen. 28. wahrscheinlich erhalten sind, vorhanden war. Vgl. gegen Nöldeke Untersuchungon zur Kritik des Alten Testaments p. 140.: Kuenen theol. Tijdschrift 1870. p. 396—425., im Wesentlichen wiedergegeben in Bleeks Einleitung zum Alten Testament, herausgegeben von Wellhausen p. 153 ff. vgl. besonders p. 164. 165. Entsprechend dem ימצאנו könnte auch ידבר aufgefasst werden; עמנו würde sich daraus erklären, dass, wie oben v. 3. 4. die Person Jakobs mit dem Volke, so hier umgekehrt die des Volkes mit Jakob identificirt wird, so schon Hier.: „Qnum patris matrisque consilio in Mesopotamiam fugeret, invenit enndem Angelum in Bethel, qui locutus est ad eum, locntns est nobiscum, i. e. in patre locutus et filiis est et in Jacob dilexit et Jndam" vgl. Hitz. z. d. St. Aber bei dieser Auffassnng will sich v. 6. nicht recht anschliessen, es empfiehlt sich daher das impf. ידבר von der nnvollendeten Handlung in der Gegenwart zu verstehen: zu Bethel fand er ihn und dort redet er mit nns, nämlich ähnliche Verheissungen, wie er dem Jakob gegeben, nur darf freilich, das ergiebt sich aus der Vergleichung dieser vv. 4. 5. mit v. 1—3. vgl. v. 7., Bethel wie überhaupt Israel nicht ein Bethaven sein. Läse man mit Syr., Aqu., Symm., Theodot. und vielleicht LXX. עמנו, so würde natürlich ידבר wie ימצאנו von jenen Erscheinungen Jahves in Bethel und den dort dem Jakob gewordnen Verheissungen zu verstehen sein. v. 6. brächte dann eine nähere Bestimmung zu dem subj. der beiden verba 5b. in einem selbstständigen Satze nach: Jahve ist der allmächtigo und unveränderliche, den daraus zu ziehenden Schluss

überliesse er den Hörern: als der allmächtige und unveränderliche kann und wird er auch heute noch dasselbe thun, vorausgesetzt, dass wir v. 7. zu ihm umkehren und so dem Jakob ähnlich werden. Nur ist diese von den Meisten wie Duhm, Nöldeke u. A. beliebte Correctur des עמנו in עמו bedenklich. Die LXX. sind kaum als Zeugen für עמו zu betrachten, sie weichen in unserm v. auch da von dem Wortlaut unsers Textes ab, wo eine ihrer Uebersetzung entsprechende Aenderung unmöglich ist: *ἔκλαυσαν καὶ ἐδεήθησάν μου, ἐν τῷ οἴκῳ Ὢν εὕροσάν με καὶ ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς.* Der Chald. aber hatte zweifellos unsern M. T.: בכא יבעא מיניה בבית־אל יהגלי עלוהי ויתמן ימלל עימנא. Und wie sollte aus einem עמו unser עמנו entstanden sein? Einer kurzen Erörterung bedarf noch die Frage nach dem Verhältniss unsers v. zu den Quellen der Genesis. Schrader vgl. Einleitung § 204. zieht diesen v. als Beweis dafür heran, dass unserm Proph. schon die Schrift des nordisraelitischen Erzählers vorgelegen habe, ich halte diesen Schluss für nicht richtig. Die ganze Gestaltung der Sagen, die Hosea vor Augen hat, ist doch mannigfach verschieden von der in Gen. 32., nach dieser letzteren Stelle ist der Kampf jedenfalls ein äusserer, keine Spur weist darauf, dass der Verf. an einen unter Gebet und Flehen Gott abgerungenen Sieg denke, wie das wohl Heng. u. A. gern in Gen. 32. eingetragen, um aus dem vorliegenden Wortlaut erwachsene Schwierigkeiten bequem zu beseitigen. Diese hier v. 5. hervortretende Gestaltung der Patriarchensage zwingt uns so zu der Annahme, dass Hosea nicht aus dem nordisraelitischen Erzählungsbuch, sondern aus der zu seiner Zeit lebendigen mündlichen Ueberlieferung schöpfte. v. 5b. andrerseits hat Nöldeke Untersuchungen zur Kritik des A. T. 1869. p 140. zu dem Nachweis herangezogen, dass der Redactor unsers Pentateuch schon älter ist als Hosea. Der Proph. komme hier auf das Gen. 35, 9 ff. Erzählte aus der Grundschrift, die Folge der Ereignisse aus dem Leben des Patriarchen stimme ganz mit derjenigen des jetzigen Pentateuch überein. Schon Kuenen (theol. Tijdschrift 1870. p. 396 ff. vgl. Wellhausen-Bleek, Einleitung in's A. T. p. 153 ff.) hat das Unzutreffende dieser Beweisführung betont, nichts zwingt uns v. 5b. auf Gen. 35, 9 ff. zu beziehen. Nöldeke selbst giebt auch zu, dass dieser sowie die übrigen von ihm beigebrachten Beweise dafür, dass Hosea den Priestercodex benutzt habe, nicht eine für jeden ziehende Beweiskraft haben vgl. a. a. O. p. 142. v. 6. bringt die Versicherung für das 5 fin. Ausgedrückte durch den Hinweis auf Jahves Allmacht und Unveränderlichkeit. Hitz. hat versucht, v. 6 7. als Inhalt jener in Bethel gesprochenen Worte anzusehen, aber das macht sowohl das Waw v. 6. als der Inhalt von v. 7. unmöglich. Das Waw v. 6. entspricht dem arab. ﻭ mit dem genit. zur Einführung des Schwurs vgl. Jo. 4, 21. Am. 9, 5. 6. Zu יהוה אלהי kann

צבאות Appos. sein, es kann aber auch als praed. gefasst werden, was sich wegen 6b. empfiehlt und wozu das von Ew. p. 821. Anm. angeführte Beispiel: ..... وحق الله „so wahr Gott ist ....“ zu vergleichen ist. Das letzte יהוה זכרו erinnert an זה זכרי לדר ודר Ex. 3, 15., eine Stelle aus dem judäischen Prophetenbuch. Was den Namen אלהי הצבאות betrifft, so hat Herm. Schultz mit Recht darauf hingewiesen, dass der Name „wohl nach der Art irdischer Kriegsverhältnisse im Geiste einer Zeit gebildet sei, welche sich bewusst war, die Kriege Gottes mit Glück und Muth zu führen“. Schrader hat ausführlicher diese Ansicht begründet, indem er nachweist, wie weder von den Gestirnen noch den Engelschaaren sich jemals der plur. צבאות gebraucht findet, sondern immer der sing. צבא, ψ 103, 21. u. ψ 148, 2. hatten auch ursprünglich צָבָאוֹ. Wo sich der plur. צבאות findet, sind immer irdische besonders die Heerschaaren Israels gemeint, es ist daher der Name אלהי הצבאות offenbar ein synon. mit אלהי מערכות ישראל 1. Sam. 17, 45. vgl. ψ 24, 8. 44, 10. 60, 12. Jes. 13, 4. und der Name weist also ursprünglich darauf hin, wie Gott mit den Heerschaaren Israels zum Streit auszog und für sie kämpfte, er wurde dann wohl zur Bezeichnung der göttlichen Allmacht überhaupt gebraucht und insofern hat Oehler alttestamentliche Theologie II. p. 139. Recht, wenn er schreibt: „die Bedeutung der Lehre von Jehova Zebaoth liegt darin, dass sie den ewigen Gott ebenso sehr in seiner überweltlichen Machtherrlichkeit, wie als denjenigen erkennen lehrt, der in freiem Herrscherwillen in den Lauf der Welt eingreift, und hierbei nicht gebunden ist an die Elemente und Naturkräfte, die freilich ihm auch dienen müssen, vielmehr zugleich zur Vollstreckung seines Willens auf Erden die geistigen Mächte der oberen Welt zur Verfügung hat“ vgl. Jahrbücher für protest. Theologie 1875. p. 316 ff. Schultz alttestamentl. Theologie 2. Aufl. p. 491 ff. Weist so dieser Name auf die Allmacht Gottes, so bezeichnet יהוה ihn als den unveränderlichen, den zuverlässigen und treuen, der nicht nur die Macht sondern auch den Willen hat, an seinen Verheissungen festzuhalten; Gott ist als Jahve „die in seinem eignen Willen ruhende, durch keine fremden Einflüssen bewegte und darum unveränderliche, schlechthin sich und ihrem eignen Wesen getreue Persönlichkeit“ vgl. Schultz a. a. O. p. 485 ff. v. 7. fügt in Form einer Ermahnung die Bedingung hinzu, unter der Israel jener Verheissungen theilhaftig werden wird: es muss zu seinem Gott zurückkehren. שוב ist hier mit ב verbunden, um anzudeuten, dass das Zurückkehren zu Gott zugleich ein Bleiben in oder Festhalten an Gott sein muss. Hitz. hat das verkannt, er übers.: „und du sollst zurückkehren durch deinen Gott“, aber neben dem parallelen חסד ומשפט שמר kann שוב mit ב diesen Sinn nicht haben, auch wäre in diesem Fall eine nähere Bestimmung, etwa משרה ארח,

unentbehrlich gewesen. Das zweite Glied bestimmt, worin sich die Umkehr zeigen muss, im Ueben von חסד und משפט, während sie jetzt שד וכזב verrichten, und im beständigen Vertrauen auf Jahve, während sie jetzt bei fremden Völkern Schutz suchen. Die LXX. mit ihrem ἔγγιζε scheinen קרב statt קוה gelesen zu haben. Die hier geforderte Umkehr steht im vollen Gegensatz zu ihrem jetzigen Verhalten, das sofort ausführlicher beschrieben wird.

2. Str. v. 8—15. Israel ist den Kenaanitern, die es doch verachtete, gleich geworden, reich zu werden, wenn auch durch Betrug, ist sein Höchstes, drum muss Israel in die Wüste zurück. Dauernd hat Jahve durch den Mund der Propheten und für jeden verständlich zu ihnen gesprochen, sie haben also keine Entschuldigung für ihre Sünde; drum muss das Gericht über Gilead und Gilgal hereinbrechen. Schliesslich zeigt der Proph. an einem Rückblick auf die Patriarchengeschichte und die Zeit der Erlösung aus Egypten, wie Gott sich ihrer immer angenommen, um so schwerer wiegt ihre Schuld, dass sie durch ihre Sünden ihn dazu herausgefordert, sie zu strafen.

Die Strophe beginnt sofort mit dem scharfen Tadel: Israel, das Gottesvolk, das, getreu dem Beispiele seines Stammvaters, keine höhere Aufgabe kennen sollte als die, um Gottes Segen zu ringen, ist zum Kenaan d. i. zum Krämervolk geworden, denn es kennt keine grössere Sorge als die, um jeden Preis reich zu werden. Absichtlich stellt Hosea, um den Tadel um so schärfer hervortreten zu lassen, כנען absolut voranf, dies כנען muss bildliche Bezeichnung Israels sein, es ist daher weder mit אפרים, dem subj. des nächsten v., zu verbinden (Böckel u. A.), noch durch ein hinzugefügtes „wie“ zu erklären, schon Hier. hat die richtige Erklärung gegeben, wenn er schreibt: „et ne putaremus Chanaan alium quempiam sentiendum, ponit manifestius, qui sit iste Chanaan: „Chanaan calumniam dilexit et dixit Ephraim““. כְּנַעַן, wofür sich im Phönicischen noch die ältere und kürzere Form כְּנַע oder כְּנָע findet vgl. Schröder phönicische Sprache p. 6. Anm. 2., ist eine jener seltenen Bildungen mit einem Zuwachs hinter der Wurzel, es ist nichts als „Niederung“. Ursprünglich bezeichnet es wohl die Mittelmeerküste Palästinas und Phöniciens und die Thalsenkung des Jordan vgl. Num. 13, 29. Jos. 11, 3. Dann aber wurde der Begriff verallgemeinert und כנען ist das ganze Westjordanland im Gegensatz zu Gilead vgl. Num. 33, 51. Jos. 22, 9. Im A. T. ist es auch öfter wie hier Bezeichnung Phöniciens, wie denn auch die Phönicier selbst ihr Land bis in die späteste Zeit nie anders als כנען nannten vgl. Schröder a. a. O. p. 6. Da in den Händen der Phönicier der gesammte Handel lag, so wurde כנעני dann gradezu zum nom. appell. = Händler, Kaufmann vgl. Jj. 40, 30. Jes. 23, 8., zu welcher Auffassung an unsrer Stelle jedoch kein Grund vorliegt

vgl. Chald., Raschi, Kim., Marck, Rosenm. u. A. Eigenthümlich unserm v. ist, dass כנען hier als Bezeichnung des Volks gebraucht ist, während es sonst das Land bezeichnet. Je mehr die Israeliten auf die äussere Zugehörigkeit zu dem Volk der Verheissung Werth legten vgl. Amos und je schärfer der nationale Gegensatz zwischen Israel nnd Phönicien war, nm so mehr musste sie dies Wort Hoseas treffen. Im letzten Gliede von v. 8. ist לעשק des Nachdrucks wegen voranfgestellt. Derartige Vorwürfe über nnrechtmässigen Gewinn, über Unredlichkeit in Handel und Wandel finden sich auch sonst öfter in dieser älteren Zeit vgl. Am. 2, 6. 8, 5 f. Mikh. 6, 10 f., namentlich in den Proverbien wird dieser Fehler oft gerügt Prov. 11, 1. 20, 10. 23. etc. v. 9. zeichnet die gottlose, gewinnsüchtige Gesinnung Ephraims, zngleich beweist der v., wie falsch Schmiedor Ephraim desshalb כנען genannt werden lässt, weil es mit Gott gleichsam wie ein betrügerischer Kaufmann verhandelt und falschen Schein für wahre Gottesfurcht giebt. אך, abgekürzt aus אכן, dient nicht zum Ausdruck der Verwunderung, wie W. meint, der אך nnd איך miteinander verwechselt, niemals kann אך עשרתי sein: „wie bin ich reich geworden" sondern nur: „bin ich doch reich geworden"; es liegt in diesem Satz der Gedanke ausgedrückt, dass das Reichwerden sein höchstes Ziel ist, ihm aber die Mittel, wie er dies Ziel erreicht, völlig gleichgültig sind vgl. Sakh. 11, 5 f. Dem עשרתי entsprechend ist און, das Hier. אָוֶן fälschlich las, nicht sowohl die physische Kraft wie v. 4., als vielmehr das Vermögen = Reichthum, wie ja auch חיל beide Bedeutungen nmfasst. Hosea fügt ein לי hinzu, um sowohl die eigne Selbstthätigkeit — von Gott und seinem Segen wissen sie nichts — als anch ihre Selbstsucht zn betonen. In 9b. kann man nicht כל יגיעי als absolut voraufgestellt und ימצאו als imperson. gebraucht ansehen: „was all mein Erarbeitetes angeht, so wird man an mir keine Schuld finden, die zn sühnen wäre", in diesem Falle wäre בי statt לי erforderlich, wie das auch Hitz. zugiebt, wenn er, freilich ohne Grund, behauptet, dass לי = בי sei, vielmehr ist כל יגיעי subj. zu ימצאו nnd מצא hat wie vorher die Bedentung: „erwerben". Damit dass Hosea אשר חטא hinzufügt, legt er den Ephraimiten gewissermassen das Geständniss in den Mnnd, dass ihr Handel nicht völlig frei von עון war, nur das lengnen sie, dass sie eine Sünde begangen, die Sühnung forderte Sie geben damit den Beweis, wie ihr Gewissen im Dienst der Sünde stumpf geworden, ja ihnen bisweilen wohl den Dienst versagte, wie sie sich allmählich in fleischliche Sicherheit vor dem Gerichte Gottes gewiegt. Dem gegenüber betont v. 10., wie Jahve diesen Zustand nicht dulden könne, sondern wie er sich dauernd mühe, Ephraim aus diesem Wesen herausznarbeiten, zugleich weist er ihrem selbstbewnssten Wesen gegenüber, dass sie sich durch ihre Arbeit Reichthümer erworben, wodurch sie

zur Erfüllung der Mahnung v. 7. קוה אל אלהיך תמיד nicht kommen, darauf hin, dass er ihr Wohlthäter von Egypten her d. h. seit der Zeit ihrer Jugend ist vgl. 13, 4. In 10b. sahen Hier., Kim., Calv., Marck, Rosenm., Sims. n. A. eine Verheissung, dagegen Theodor., Abarb., Grot. und fast alle Neueren eine Strafandrohung, während Sims. und nach ihm W. hier eine „eindringliche Erinnerung Jehovas an seine Wohlthaten in Vergangenheit und Gegenwart" finden. Jene erste Auffassung ist heute mit Recht schon desshalb aufgegeben, weil sie sich nicht recht in den Zusammenhang fügt, aber auch die dritte Ansicht, die Sims. zuerst vertreten, ist unhaltbar. Sims. zieht 2. Reg. 13, 5. herbei: „Jahve gab Israel einen Erretter und sie gingen hervor von der Gewalt Arams וישבו בני ישראל באהליהם כתמול שלשם", in diesen Worten solle offenbar ausgedrückt werden, dass sie wieder zu den Segnungen des Friedens gelangten, demnach sei auch hier הושיב באהלים ein Bild für das friedliche Wohnen in den Zelten. Aber dagegen ist zu bemerken, dass 2. Reg. 13, 5. sich jener von Sims. richtig hervorgehobne Sinn nur dadurch ergiebt, dass אהליהם das suff. bei sich hat und der Vergleich mit der Vergangenheit herangezogen wird. Dazu kommt, dass das an unsrer Stelle sich findende כימי מועד, womit der Proph. an das Wohnen in den Zelten während der 7 Tage des Laubhüttenfestes erinnert, eine derartige bildliche Auffassung von הושיב באהלים unmöglich macht. Wie Sims. behaupten kann, dass כימי מועד dem כתמול שלשם 2. Reg. 13, 5. entspreche, sehe ich nicht ein, es ist völlig unmöglich bei כימי מועד an jene Tage zu denken, wo Jahve zum ersten Mal die Kinder Israel zur Erinnerung an die Zeit des Wüstenaufenthalts in Zelten wohnen liess. Es bleibt sonach nichts, als hier mit den meisten die Androhung der Strafe für jene v. 8. 9. geschilderten Frevel zu finden. Sie glaubten, sie hätten nichts zu fürchten v. 9., Jahve ist andrer Meinung, sie müssen wieder in die Wüste zurück und in Zelten wohnen wie in den Tagen des Laubhüttenfestes vgl. 2, 16. עוד nicht „ferner noch" (Sims., W.), sondern „wiederum" mit Rücksicht auf ihren ersten Aufenthalt in der Wüste. Wie diese Zeit für Israel nicht nur eine Zeit des Gerichts sondern der Erziehung war, vgl. Num. 14, 26 ff., so ist auch dieser zweite Aufenthalt Israels in der Wüste ein Läuterungs- kein Vernichtungsgericht. Darauf weist der Proph. hier zwar nicht ausdrücklich hin, das versteht sich aber nach den sonstigen Anschauungen Hoseas von selbst und wird mit Recht von Keil geltend gemacht. Hatte der Proph. eben betont, wie Jahve Israels Gott von Egypten her ist, so zeigt v. 11. nun, wie dieser Gott es nicht hat an Warnungen und Belehrungen fehlen lassen, das mit den perff. wechselnde impf. weist auf die Dauer solcher Handlungen. דבר mit על ist wohl nicht sinnverschieden von דבר mit אל. Dass jenes על gewählt

sei, weil die Rede Jahves zugleich den Anftrag weiterer Verkündigung in sich schliesst (Sims., Hitz.), ist nicht richtig, denn os findet sich in einer ganzen Zahl von Stellen, wo davon nicht die Rede sein kann. Da es nur in der Rede Jahves an die Menschen vorkommt, so könnte damit vielleicht angedeutet sein, dass diese Rede eine von oben kommende ist vgl. Knobel Prophetismus I. p. 201. חזון das Gesicht, die innersinnliche Wahrnehmung von etwas äusserlich nicht Wahrnehmbaren*), wird sowohl da gebraucht, wo der dem Proph. zu offenbarende Gedanke sich im Bilde darstellt, als auch da, wo er als Wort vom innern Ohr wahrgenommen wird vgl. Jes. 1. u. 6. Hier handelt es sich offenbar um die von don Propheten geschauten Bilder, in die die prophetischen Gedanken eingekleidet sind. Dnrch 11a. n. b. bestimmt sich auch zweifellos der Sinn von 11c.: דָּמָה, das sich sonst in der Bedeutung „vergleichen" findet, mnss hier heissen: „durch Gleichnisse reden, in Gleichnissen lehren" wie מָשָׁל Hez. 24, 3. n. מְשֹׁל Hez. 21, 5. Löwe hat wieder die alte von Ges. u. A. herrührende Auffassung vertreten: „ich mache gleich", worin der Begriff der Zerstörung eingeschlossen liegen soll. Wenn L. diese Auffassung dadurch stützt, dass hier im letzten Glied ein andrer modus eintritt und darum ein Nenes zn erwarten sei, so verkennt er durchaus die Bedeutung derartiger impff. neben dem perf., zndem scheitert seine Anffassung daran, dass דָּמָה wohl „gleich machen" = „vergleichen", aber nicht = „zerstören" ist, in diesem Sinn wird das Qal gebraucht vgl. 4, 5. Unverständlich ist L.'s Behanptung, dass der bei unsrer Erklärung sich ergebende Sinn matt sei, weil man hier von Thaten Jahves zu hören erwarte. Sind es denn keine Thaten, dass Jahve fort und fort in Israel Propheten erweckt, um das Volk seiner Anfgabe zuzuführen, ein Volk Gottes zu sein? Diese drei Formen prophetischer Verkündigung: Wort, Bild, Gleichniss stellt der Proph. nebeneinander, um damit auf die mannigfache erfinderische Liebe dieses Gottes hinzuweisen, der sich nie genug thnn kann. damit er das Eine Ziel erreiche, Israel zu sich zu bekehren. Immer versteht er die Art seiner Verkündigung dem Bildungsstandpunkte des Volks anzupassen, ja er verschmäht es nicht, sich zu ihnen gleichwie zu nnmündigen Kindern herabzulassen nnd ihnen die göttlichen Wahrheiten durch Bild und Gleichniss, die sich leichter als das Wort dem Geiste einprägen, verständlich zu machen. Aber all diese göttliche Liebe war umsonst, so kann die Strafe dafür nicht ausbleiben v. 12. Hitz. stellt die Verbindung zwischen v. 11. 12. so her, dass nach dem Hinweis v. 11. daranf, dass die Propheten in Gleichnissen reden,

*) Völlig verkehrt ist daher die Bemerkung Wünsches p. 539: „Dazu kommt noch, dass der Empfänger eines Gesichts mit den äusseren Sinnen, namentlich der Seh- und Hörkraft thätig ist...."

hier v. 12. sofort zwei Beispiele folgen, aber derartiger Beispiele bednrfte es nicht, v. 11. ist an sich klar, auch haben wir v. 12. keine Gleichnisse, sondern Wortspiele, die ein feineres Verständniss prophetischer Rede voranssetzen, während die Gleichnisse offenbar dazn bestimmt sind, in der am leichtesten fasslichen Form prophetische Wahrheiten dem Volke nahe zu legen. Die Auffassnng v. 12. hängt von אם ab. Nicht nachweisen lässt sich die von Ges. Lehrgebäude p. 835. statuirte Bedentung: en, ecce. Andre wie Calvin, Kuin., Böck., de W. auch W. sehen es als Fragepartikel an. Bekannt ist sein Gebrauch im zweiten Glied der disjunctiven Frage, auch findet es sich in der indirecten neben הֲ 2. Reg. 1, 2. Cant. 7, 13., die Fälle dagegen, wo אם eine einfache Frage einleitet, sind selten nnd von besondrer Art, Kautzsch weist mit Recht darauf hin, dass sie in Wahrheit anf Unterdrücknng des ersten Gliedes einer Doppelfrage beruhen, entsprechend unserm Deutschen „oder etwa“ vgl. Ges.-Kautzsch § 153, 2., ähnlich Ew. 324c. Derartig wäre aber diese Frage nicht, man würde hier ein הלא erwarten. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Bedeutnng von אם, von der abzngehen ein Grnnd nicht vorliegt. Sims. beginnt mit den Mas. den Nachsatz bei גם, ihm scheint der Kern des Gedankens darin zn liegen, dass der Proph. nicht nnr in dem Etymon des Namens גלגל sondern ebenmässig anch in dem des Namens גלעד ein im Wortspiel gleichsam vorgedentetes Motiv des Schicksals giebt, welches nach dem zweiten Hemistich das der götzendienerischen Altäre sein müsse, er übersetzt demnach: „Da Gilead Frevel, lauter Bosheit ist, und in Gilgal sie Stiere opfern, so sollen anch ihre Altäre zu Steinhaufen werden auf den Fnrchen des Feldes“. Die Schwierigkeit dieser Erklärung liegt in der für Hosea unerklärlich harten Tautologie און אך שוא, denn von einer Steigerung des Gedankens kann nicht die Rede sein, da שוא keine Steigerung zn און bildet. Dazu kommt, dass weder die Beziehnng von גלעד und גלים, die allerdings am nordisraelitischen und prophetischen Erzähler ihre Vertreter hat, so nahe liegt, wie Sims. meint, — dass die Erklärnng Gen. 31, 47. falsch ist, dürfte Niemand bezweifeln, — noch anch der Nachsatz גם מזבחותם וג׳ diese Beziehung von גלעד anf גלים empfiehlt. Das Natürlichste wird es hier immer bleiben, sich bei der durch זבחו und מזבחותם angezeigten Beziehung von גלגל auf גלים zn begnügen, also ans אם גלעד און אך שוא היו einen selbständigen Satz zu bilden. Dann haben wir ein Spiel zwischen און als ethischem und שוא als physischem Verderben und andrerseits zwischen גלגל und גלים. Zn גלעד vgl. 6, 8., zu גלגל 4, 15. 9, 15. Das perf. היו ist perf. proph., das perf. זבחו drückt die fortdanernde Handlnng aus. Anf Grund der Uebersetzung des Hier. bobns immolantes will Hitz. לשוריים lesen, zumal man den im jetzigen Text ausgedrückten Tadel nicht begriffe, da שור

ein gesetzlich gebotnes Opferthier war, dies לשורים stehe = לבעלים 11, 2., es sei also an Menschenopfer zu denken, die in Gilgal dargebracbt wurden. Aber diese Conjectur Hitz.'s ist keine glückliche, des Hier. Uebersetzung bobus immolantes beruht nicht auf einem von dem unsern abweichenden Text, er selbst scbreibt: Pro eo quod nos transtulimus: „bobns", qui hebraice appellantur SURIM, LXX. interpretati sunt: principes etc." Dazu kommt, dass wir von Menschenopfern in Gilgal nichts wissen, ja es ist böchst fraglich, ob sie überhaupt in dieser Zeit des Hosea in Nordisrael üblich waren vgl. 2. Reg. 17, 17., die Erklärung von 13, 2. ist zweifelhaft, gegen diese Art des höchsten Greuels erwartet man eine ganz andre Polemik seitens des Hosea, als diese vorübergehende Berührung hier und 13, 2. Auch die andre auf die Uebersetzung der LXX. sich stützende Conjectur Hitz.'s לַשֵּׁדִים Deut. 32, 17. ist schwerlich annehmbar, die LXX. hatten offenbar unser שורים, mit dem sie nichts anzufangen wussten. Auch damit kann man die Schwierigkeit nicht beseitigen, dass man שורים als Stierbilder fasst (Marck, Böttcb.), dann wäre ja der dat. erforderlich gewesen. Ebenso wenig kann ich Sims., Keil, W. beistimmen, die darum das Gericht über Gilgal hier angekündigt finden, weil es eine illegitime Cnltnsstätte war, Stieropfer sollten nur am Tempel zn Jerusalem dargebracht werden, das beruht auf einer völlig nnhistorischen nnd veralteten Anschauung über die Entwicklnng des israelitischen Cultns, Propbeten wie Amos und Hosea wissen von einer solcben gesetzmässig geforderten Centralisation des Cultus nicbts. Das Wahrscheinliche ist wohl das, dass Gilgal die Stätte irgend eines nnzücbtigen Baals- oder Astarte-Cnltus war, einer solcben Gottbeit wnrden diese Stiere dargebracht vgl. 4, 15. 9, 15. Am. 4, 4. 5, 5. Für das Verständniss der Zeitgenossen genügte das einfache בגלגל שורים זבחו, ihnen war ja binreichend bekannt, was bier in Gilgal vorging. Im letzten Glied גם מזבחותם כגלים וגו׳ ist natürlich nicht die zahllose Menge tert. comp. (Maur., Knin., Stnck, Schröd.), sondern der Gedanke der Zerstörung findet darin seinen Ausdruck vgl. Jer. 9, 10. Gilgal und Gilead sind Repräsentanten des gesammten nordisraelitiscben Reiches. Diese Stelle, nacb der Gilead noch die Zerstörung bevorsteht, beweist übrigens, dass das Gericht, das Tiglat Pileser über Nordisrael brachte, dem Propheten noch in der Znkunft liegt. Die LXX. baben jedenfalls און statt אן gelesen, ibr ὡς *χελῶναι* entspricht nnserm כגלים, sie fassten גל ebenso wie der Syr. als „Schildkröte" vgl. Levy neuhebr. Wörterbuch. Eine Aenderung des *χελῶναι* in *κολῶναι*, die Boch. für möglicb bält und Sims. empfieblt, ist sicher zu verwerfen. Auch der Cbald. hat unsern Text gehabt, nur ist der von Buxtorf abgedruckte Text, nach dem W. übersetzt bat, verstümmelt, er lautet nach de Lagarde, Prophetae chaldaice: אם בגלגר הוו אנסין ברם

ללמא הור. Mit v. 13. greift der Proph. wieder wie vorher v. 4. in die Vergangenheit nnd zwar auf die Geschichte des Stammvaters Israels und die Tage der Errettung aus Egypten zurück. שמר vom Hüten des Viehs auch Gen. 30, 31. 1. Sam. 17, 20., das ב vor אשה ist natürlich das ב pretii; שרה ארם entspricht dem סדן ארם des gesetzlichen Erzählers, dies letztere ist ein engerer Begriff als ארם נהרים des jndäisch-prophetischen Erzählers, es bezeichnet wahrscheinlich nur die Ebne, in der Haran und Edessa lagen vgl. Del. und Dillm. zn Gen. 25, 20. Der v. 14. erwähnte נביא ist natürlich Moses vgl. Dent. 18, 15. 18. 34, 10. Streitig ist das Verhältniss der beiden vv. zn einander. Keinesfalls kann die Auffassung von Cyr., Theodor. u. A. in Betracht kommen, die darauf hinweisen, dass diese Flncht nach Aram erzählt sei, um Jakobs Eifer für den Segon der Erstgeburt, den er vor Esau schützen wollte, zu zeigen und zugleich seinen Gehorsam gegen Gottes und der Eltern Gebot, sich kein Weib aus den nmwohnenden heidnischen Stämmen zu nehmen, in's Licht zu setzen, diese Gedanken werden weder durch den Wortlaut v. 13. noch dnrch den Zusammenbang angezeigt. Ebenso wenig kann die Gedankenverbindung von v. 13. u. 14. mit Umbr. darin gesucht werden, dass v. 13. die erste Dienstbarkeit des Volks in seinem Stammvater auf dem Boden des fremden Landes, v. 14. die zweite Dienstbarkeit in Egypten zeigt. Von einer derartigen Dienstbarkeit des Volks in seinem Stammvater sagt v. 13. kein Wort, auch v. 14. nichts von einer zweiton in Egypton und zudem, was sollte ein solcher Gedanke hier im Zusammenhang? Ewald sieht hier den Nachweis, wie wunderbar sich die göttliche Fürsorge grade in Gefahren erweist: Jakob in grosser Noth nach Mesopotamien geflohen ward anch als dienender Hirt herrlich geleitet, Israel durch Mose aus Egypten erlöst und in der Wüste erhalten. Aber gegen diese Auffassung spricht, dass grade dieser Hauptgedanke einer herrlichen Leitung Jakobs dnrch Jahve ergänzt werden muss. Zu änsserlich ist anch die Erklärung Hitz.'s, nach dem hier der abgebrocbne Faden von v. 7. wieder aufgenommen, ein geschichtliches Bruchstück hingeworfen und Betrachtungen daran geknüpft werden. Das höchste Maass von phantasievoller Ungehenerlichkeit vertritt Löwe, der a. a O. p. 36. schreibt: „Was in Knechtschaft und Verbannnng führt, ist an Jakob zu sehen, was erretten und erhöhen kann, an Moses . . . . Das Weib im Gegensatz zum Propheten als dem Inhaber des Geistes Gottes wird die sinnliche Seite dor Menschennatur oder das zum Dienen bestimmte Fleisch nnd dessen Triebe typisch bezeichnen. . . . . Der Prophet repräsentirt am entschiedendsten die höhere ideale Persönlichkeit Israels, das Weib die niedere, sinnliche Persönlichkeit". Es bedarf keines Wortes, um anf das Ungehenerliche dieser vermeintlichen Typen und den von L. in v. 13. u. 14. völlig verkehrt hineingetragnen

Gegensatz hinzuweisen nnd von solcher Erklärung hatte L. die Kühnheit zu schreihen: „Wer solohe Dentung nicht versteht, der versteht auch vom Propheten nichts, das der Rede werth wäre“!! — Halten wir uns an den Wortlaut, so dient v. 13. offenhar dazu, die Noth und Mühsal, die der Stammvater dieses Volks erlitten, zu hetonen nnd v. 14. weist im Gegensatz dazu auf die Hülfe Gottes, die er dem von diesem Stammvater entsprossnen Volke erwiesen, beide vv. wollen, wie Keil richtig geltend macht, die Erhehung des Volks aus seiner Niedrigkeit, die unverdient erfahrne göttliche Gnade nnd Bewahrung ihm in's Gedächtniss zurückrufen. Gedenken sie derselhen, so ergah sioh für sie die Pflicht der Dankbarkeit, des nnbedingten Vertrauens auf Gott und der Hingahe an ihn. Es ist leicht zu sehen, dass der Flucht Jakohs nach Aram als Beweis seiner Hilflosigkeit die Herausführung aus Egypten als Zeichen der göttlichen Hilfe und dem Dienst Jakohs um sein Weib als Zeugniss seiner völligen Mittellosigkeit und Armnth die göttliche Bewahrung nnd Leitung durch Mose, den von Gott erleuchteten Propheten, gegenühersteht, wie andrerseits die Gemeinde, nm welche Mose sich mühte, dem Weihe entspricht, um das Jakob diente. Es ist das, wie Ew. hervorheht, das älteste Beispiel einer Vergeistigung der alten Geschichte, der Weg dazu ist dnrch die von Hosea selbst gehrauchte Betrachtung der Gemeinde als des Weihes Jahves capp. 1—3. gehahnt. v. 15. zeigt nun, wie Israel zu dem völlig entgegengesetzten Ziel gekommen ist als dem, zu welchem es nach den in seiner Geschichte gegehnen Bedingungen hätte kommen müssen: ihre Vergangenheit wies sie darauf hin, sich völlig Jahve hinzngehen und durch unbedingtes Vertranen ihm die Dankbarkeit zu heweisen, sie dagegen haben Jahves Grimm erregt nnd die Vergeltung für ihren Frevel mit Gewalt auf sich herahgezogen. Es entspricht insofern diese Strophe der vorhergehenden, welche auf den Erzvater hinwies als den, der schon, ehe er in die Welt kam nnd nicht minder später, als er in seiner Manneskraft stand, kein höheres Ziel kannte, als den göttlichen Segen zu hesitzen, Israel musste daher, um diesem Stammvater zn gleichen, im ganzen, vollen Sinn ein Gottes Volk sein, statt dessen sind sie Kenaanäer d. h. ein Krämervolk, deren höchstes Ziel der Gewinn ist. Als ohj. zu הכעיס ergänzt sich leicht יהוה vgl. 1. Reg. 21, 22. 2. Reg. 21, 6. תמרורים ist acc. und fügt eine adverhielle Bestimmung hinzu. Bei דמיו hat man nicht nöthig, mit Hitz. an das Blut der nnschuldigen Kinder, die dem Molooh geopfert wurden, zu denken, der Ausdruck erklärt sich hinlänglich aus Stellen wie 1, 4. 4, 2. 6, 8. 9. ימוש kommt nicht von einer Wurzel מוש, das nach W. = „stossen, herahstossen“, vom Rauhvogel gesagt, ist (W. citirt dazu 9, 26., soll das sein Jj. 9, 26.?), vielmehr geht das impf. auf נטש „anshreiten, hinwerfen, verwerfen, lassen, zurücklassen“ zurück, hier

ist am besten zu übersetzen: „er wirft“ oder „stösst seine Blutschnld auf es“, ein absichtlich gewählter starker Ansdruck, um die Gewalt und Energie auszudrücken, mit der Jahve die Vergeltung über sie bringt, עליו steht, weil diese Blutschnld als auf Israel lastend gedacht wird, bis sie gesühnt ist. חרפה kann sowohl die Schmach sein, die Israel seinem Gott dnrch seine Sünde angethan hat vgl. Jes. 65, 7., als auch die auf ihm selbst liegende Schmach d. h. den schmählichen Znstand der Sünde, in den es gekommen, hier verdicnt jene erste Auffassnng den Vorzug. Das alles wird Israel anthun אדניו d. h. der, welcher sowohl die Macht als anch das Recht dazu hat.

3. Str. 13, 1—8. Weil Ephraim nicht aufhört zn sündigen und sich durch seinen Götzendienst zu verschnlden, so wird Jahve seine Macht und Herrlichkeit vernichten. Wie hat doch Gott von Egypten her sio behütet und beschirmt, aber grade in demselben Maass, als sie des göttlichen Segens theilhaftig wurden, fielen sie auch ab von ihrem Gott, so dass dieser naturgemäss dem Raubthier gleich über sie herfallen muss.

רתת ist zwar ἅπ. λεγ., aber seine Bedentung „Schrecken, Zittern“ ist durch das chald. רתיתא und das syr. ܪܬܝܬܐ sicher gestellt, Jer. 49, 24. findet sich dafür רטט. Die meisten Neneren wie Hitz., Sims., W., Keil nach Abene., Kim. fassen רתת als Nachsatz zu כדבר אפרים „als Ephraim redete, war Schrecken“ d. h. man horchte mit Furcht und Zittern, wenn Ephraim sprach. Aber in diesem Fall könnte man ein היה resp. ויהי vor רתת kaum entbehren, Viele berufen sich freilich auf Gen. 4, 7., aber ein Blick auf den dort sich findenden Text: הלא אם תיטיב שאת zeigt, dass dies Beispiel nicht genügt die vorliegende Art des Ansdrucks zn begründen, sonst fehlt es dnrchaus an derartigen Beispielen. Sodann entspricht anch, rein sachlich angesehen, der hier ansgedrückte Gedanke dnrchaus nicht den thatsächlichen Verhältnissen, weder vor noch nach der Theilnng des Reiches waren alle übrigen Stämme von Schrecken erfüllt, wenn Ephraim redete. Was die Zeit vor der Theilnng betrifft, so wissen wir es ja, dass die Unzufriedenheit damit, dass Ephraim nicht eine seiner Grösse entsprechendo Rolle nnter den Königen gespielt, sondern durch Jnda und Benjamin in den Hintergrund gedrängt war, zum grössten Theil mit die Empörung der zehn Stämme, an deren Spitze sich Ephraim stellte, veranlasst hatte. Und auch ans der Zeit des getheilten Reiches liegen Beispiele genug vor, dass Ephraim keineswegs dem südlichen Reiche Schrecken einflösste, wie dies vielmehr oft genug gegen jenes zu den Waffen griff. Es mnss daher רתת als obj. zu דבר gezogen werden. Dann darf man aber nicht mit נשא den Nachsatz beginnen: „Da Ephraim Schrecken redete, erhob er (nämlich Jahve) sich in Israel“ (Hesselb., Umbr. n. A.). Dagegen

spricht, dass הוא hier nur schwer auf Jahve sich beziehen kann, hier geht die 3. pers. immer auf Ephraim, sodann giebt aber auch diese Uebersetzung keinen befriedigenden Sinn, man erwartet eher: „Als Ephraim Schrecken redete, war es erhaben oder erwies es sich als erhaben", diese Uebersetzung erträgt jedoch wiederum das Qal נשא, wofür cod. babylon. freilich נָשָׂא bietet, nicht. Sims. führt freilich für נשא „erhaben, angesehen sein" Nah. 1, 5. Num. 14, 1. Rnth 2, 18. an, aber eine Betrachtung dieser Stellen zeigt, dass hier nur die intrans. Bedeutung: „sich erheben" in Betracht kommen kann vgl. ψ 89, 10. Es wird sonach nur übrig bleiben, mit Ew. u. A. נשא als Fortsetzung des inf. דבר anzusehen und den Nachsatz erst bei ויאשם beginnen zu lassen, eine derartige Auflösung des inf. in das verb. fin. ist ganz regulär und der Beginn des Nachsatzes mit Wav entspricht auch mehr der hebr. Sprachweise. Gegen diese Auffassung kann man nicht geltend machen, dass damit das nachdrucksvolle הוא unvereinbar sei (Sims., Keil u. A.), grade הוא kommt zu seinem vollen Rechte, es hebt scharf die Eigenmächtigkeit hervor, mit der Ephraim die Empörung unternahm. Nach dieser eben geltend gemachten Constr. weist unser v. darauf hin, dass die Empörung wider das legitime David-Haus und der Abfall von Jahve Hand in Hand gingen, dass jene diesen bedingte, schon 8, 4. hatte Hosea ähnlich ihren politischen und religiösen Abfall zusammengestellt. Die Nachrichten der historischen Bücher stimmen durchaus mit dieser von Hosea vertretenen Anschauung vgl. 1. Reg. 12, 26 ff. Andre Auffassungen unsers v., wie die von Rosenm., der נשא als portare scil. horrendum illud peccatum nimmt oder die von Stuck und Hesselb., die רוח als obj. zu נשא ergänzen, können nicht mehr ernstlich in Betracht kommen. — Freilich diese Sünde und Verschuldung durch Baal — denn der Kälberdienst 1. Reg. 12, 28. ist Hosea nichts als Baalsdienst — trug zugleich ihre Strafe in sich: וימת Ephraim starb d. h. es ging immer mehr seinem Untergange entgegen vgl. 6, 1. 2. Aber trotz alledem fahren sie fort sich zu verschulden v. 2. Mit ועתה geht der Proph. zu seiner Zeit über, das impf. zur Bezeichnung der unvollendeten, noch immer fortdauernden Handlung. Vornehmlich ist hier wohl an die in Dan, Gilgal und andern Orten aufgestellten Götzenbilder zu denken vgl. 8, 4. Am. 8, 14., möglich freilich, dass auch damit das Verharren in der Sünde Jerobeams betont werden soll (Keil). Schwierig ist כתבונם, das viele codd. und edd. so der Complut. Text, die 3 Erfurt. codd., wahrscheinlich auch die alten verss. für das meist in den Texten sich findende בתבונם bieten, schon die alten Uebersetzungen haben dies Wort nicht mehr verstanden. Jedenfalls darf תבונם nicht von einer Form תבון, die es nie gegeben, abgeleitet werden (Sims.), sondern es ist eine Contraction für תְּבוּנָתָם von תבונה. Derartige Ausstossungen des fem.

a finden sich auch sonst, freilich sicher nur bei den mit a anlautenden suff. vgl. פִּנָּהּ = פִּנָּתָהּ Prov. 7, 8., מִדָּהּ = מִדָּתָהּ Jj. 11, 9. Auch für das talmudische Hebräisch lässt sich dasselbe, hier auch bei den mit a nicht anlautenden suff., nachweisen vgl. אֲהִלוֹ = אֲהִלָּתוֹ; אֲהִלָּן = אֲהִלָּתָן; גְּנֵיבוֹ = גְּנֵיבָתוֹ; זְמֵימוֹ = זְמֵימָתוֹ vgl. Levy neuhebräisches Wörterbuch u. d. Ww. Nach alledem ist an der Möglichkeit von תבונם = תבונתם nicht zu zweifeln. Schwerer würde der Einwand wiegen, dass „nach ihrer Einsicht" hier im Zusammenhang keinen Sinn giebt, wesshalb Ew. בְּתַבְנִיתָם lesen will. Aber der Einwand ist haltlos, Hosea weist darauf hin, dass in ihrer Einsicht beschränkte Menschen doch nach dem Maass dieser Einsicht sich Götter machen, welch ein Widersinn solch ein nach dem Maass beschränkter Einsicht gemachter Gott! Einen ähnlichen Gedanken drückt ja auch das folgende Glied aus: Werk von Künstlern ist seine Gesammtheit, das suff. in כלה steht neutrisch, die vorhergenannten עצבים werden als eine Sache angesehen. Der Sinn von 2b. hängt von der Auffassung von זבחי אדם ab. Die meisten Exegeten alter und neuer Zeit übersetzen: die Menschen-Opferer d. h. die, welche Menschen opfern. Das ist freilich die nächstliegende Erklärung, der aber doch eine Reihe wichtiger Bedenken entgegenstehen. Zunächst wissen wir sonst aus keiner Stelle, was wir doch hier anzunehmen gezwungen wären, dass Moloch in der Form eines Kalbes verehrt wurde, die Rabb. berichten eine Ueberlieferung, nach der Moloch einen Stierkopf und ausgestreckte Arme hatte, in die, nachdem sie glühend gemacht waren, die Kinder hineingelegt wurden vgl. Raschi zu Jer. 7, 31. Damit stimmt die Nachricht des Diod. Sic. 20, 14. vgl. Movers Phönicien I. p. 65 ff., Winers Realwörterbuch unter „Moloch", Schenkels unter „Saturn". Wo sonst in Nachrichten über den Gottesdienst des nördlichen Reiches von עגלים resp. עגל die Rede ist, bezieht sich das offenbar auf die beiden Kälber, die als Bilder Jahves angesehen wurden vgl. 8, 5. 6. 1. Reg. 12, 28. 32. 2. Reg. 10, 29. 17, 16. 2. Chron. 11, 15. 13, 8. Danach werden wir auch hier bei עגלים an diese Kälber zu denken haben, denen wurden jedoch Menschen nicht geopfert. Andrerseits aber anzunehmen, dass die, welche dem Moloch ihre Kinder opferten, diese Kälber küssten, empfiehlt sich ebenso wenig. Endlich erwarteten wir auch, gesetzt diese Auffassung von זבחי אדם wäre die rechte, eine andre als diese flüchtige Erwähnung dieser höchsten Greuel des Götzendienstes, nirgend aber findet sich in Hosea auch nur die Spur davon, die von Hitz. dafür angeführte Stelle 12, 12. nöthigt zu dieser Auffassung nicht vgl. d. St. Für Juda wird erst unter Ahas durch 2. Reg. 16, 3. der Molochsdienst ausdrücklich bezeugt und zwar gehört die dort berichtete Opferung seines Sohnes jedenfalls in die spätere Zeit seiner Regierung vgl. 2. Reg. 16, 10 ff. Mit Rücksicht auf

diese Schwierigkeiten haben schon Livel., Marck, Maur., Ew. u. A. übersetzt: „opfernde Menschen küssen Kälber". Diese Erklärnng ist nicht grammatisch nnznlässig, wie Hitz. zn Jes. 11, 13. behauptet, denn derartige Verbindungen, bei denen der specielle Begriff voransteht nnd der allgemeine ihm nntergeordnet ist, finden sich anch sonst vgl. Mikh. 5, 4. נסיכי אדם; Prov. 15, 20. כסיל אדם vgl. 21, 20. Ew. 287g. Roorda grammat. hebr. § 441. Der von Dnhm gemachte Vorschlag: זבחי דם zu lesen, ist daher überflüssig, kann aber auch sonst schwerlich in Betracht kommen, weder findet sich je diese Verbindung, die anch an sich höchst unwahrscheinlich ist, noch passte der sich so ergebende Gedanke hier in den Zusammenhang. Dies זבחי אדם zieht Ew. zn להם הם אמרים: „zn eben diesen sprechen opfernde von Menschen", aber wozn להם durch הם so stark herausgehoben würde, wäre nicht zu sehen. Keil andrerseits sieht זבחי אדם als erklärende Apposition zu הם an, er erklärt: von ihnen (den עצבים) sagen sie, nämlich Opfernde von Menschen d. h. Menschen, welche opfern: sie verehren Kälber, aber dabei wird einerseits die Construction nnnöthig schwerfällig und andrerseits vermag ich dieser Erklärnng einen vernünftigen Sinn nicht abzngewinnen. Die Schwierigkeiten schwinden, wenn wir זבחי אדם mit עגלים ישקון verbinden. Freilich darf man dann diesen Satz nicht als Inhalt des אמרים ansehen (W.), denn dabei gelangen wir zn keiner befriedigenden Auffassung, es sei denn dass wir להם auf die Götzendiener bezögen und הם אמרים entsprechend unserm: „man sagt" fassten, beides aber ist nicht zulässig, להם muss auf עצבים und הם anf dieselben, die in יוסיפו subj. sind, gehen, das gilt anch gegen Umbr., der ansserdem זבחי אדם übersetzt: sie opfern Menschen!! Wir nehmen להם הם אמרים als selbständigen Satz: zu ihnen nämlich den Götzenbildern reden sie, so dass also damit Hosea anf den Widersinn hinweist, dass sie, die nach ihrer Einsicht sich Götzen gemacht, hernach zn ihnen reden und beten. Schwierig bleibt dabei freilich, dass אמר absolnt gebraucht ist doch vgl. 2. Chron. 1, 2. 32, 24. Diesen Gedanken setzt das letzte Glied fort: opfernde Menschen küssen Kälber, welch thörichtes Beginnen. Der Kuss war Zeichen der Verehrung, wie man nach unserer Stelle die Götzenbilder küsste vgl. 1. Reg. 19, 18., so hnldigte man ähnlich den Gestirnen durch Hinwerfen von Knsshänden Jj. 31, 27. Weil sie so thöricht handeln, werden sie schnell wie das Morgengewölk, wie der Thau vergehen v. 3. Zu כענן בקר וג׳ vgl. zu 6, 4. Auch in den beiden letzten Gliedern ist die Schnelligkeit des Vergehens tert. compar. Zu כמץ vgl. Jes. 17, 13. 41, 15 f. ψ 1, 4. 35, 5. יסער ist Relativsatz zu מץ, das Po. entspricht der arab. III. conj. = unserm „hinwegstürmen". ארבה ist eigentlich das Gitterwerk (ארב flechten), das unterhalb des Daches angebracht war und durch

das der Rauch ins Freie zog, dann „das Fenster“. Trat der Rauch aus ihm hervor, so verwehte ihn sofort der Wind. Das ὡς ἀτμὶς ἀπὸ δακρύων der LXX. ist wohl verderbt, schon Hier. fand neben dieser Lesart die andere ἀπὸ ἀκρίδων, die ebenso von Theodor. und den codd. 62. 86. etc. bezeugt ist. Auch Symm. und Theodot. haben ἀπὸ ἀκρίδων resp. ἀπὸ τῆς ἀκρίδος übersetzt, also wie LXX. מֵאַרְבֶּה gelesen. Einige codd. haben freilich auch mit Cyr.: ἐκ καπνοδόχης vgl. Field a. a. O. Dieser eben v. 1. 2. geschilderte Götzendienst, der diese Strafe v. 3. nach sich ziehen muss, ist nicht etwa wie bei den andern Völkern ihre angestammte, von den Vätern ererbte Religion, sondern ein Abfall von dem, der ihnen seit den Tagen Egyptens gnädig gewesen vgl. 12, 10., ausser dem sich keiner unter allen heidnischen Göttern hilfreich erwiesen vgl. Bandissin Studien I. p. 148. Israel kennt keinen andern Gott und Helfer ausser ihm d. h. es hat keinen erfahren, kennen gelernt, das impf. bezeichnet, dass es so war und immer sein wird. בלחי und זולתי hier natürlich nicht wie sonst wohl in Verbindung mit dem folgenden Wort als alte stat. constr.-Form zu fassen, sondern י— ist suff. Zum Gedanken von v. 4. vgl. Jes. 43, 11. 44, 8. 45, 5 f. 21. Die LXX. haben hier einen Zusatz, der sich aber schon seinem Inhalt nach als unecht characterisirt, schon Hier. bemerkt dazu: quae quoniam et in hebraico non habentur et a nullo vertuntur interpretum, in antiqua quoque editione LXX. non leguntur, obelo praenotanda sunt. In v. 5. hebt אני das subj. scharf heraus: ich und kein andrer habe mich in der Wüste um dich gekümmert, zu ידע vgl. Am. 3, 2. Nah. 1, 7. Auch unsre Stelle zeigt deutlich, dass ידע bei Hosea nicht in rein intellectuellem Sinn zu verstehen ist. Aehnlich wie die Wüste 2, 5. ארץ ציה genannt war, nennt er sie hier ארץ תלאובת. Die Wurzel לאב verw. mit להב entspricht dem arab. لهب verw. mit لهب „brennen, sengen“ also ארץ תלאובות: „Land brennender Gluthen“ (Ew.). Zum Gedanken von v. 5. vgl. 9, 10. 11, 1. Freilich solche Güte konnte Israel nicht ertragen, grade das Glück machte es übermüthig, so dass sie Jahve vergassen. כ vor מרעיתם ist nicht comparat. sondern tempor., das geht auch aus dem folgenden וישבעו hervor, das einem comparativen כמרעיתם so nicht angeschlossen sein könnte vgl. Gen. 44, 30. Deut. 16, 6. Jes. 18, 3. und in der von Schröter edirten arabischen Uebersetzung: عند رعيهم شبعوا فعند ما شبعوا شبخ قلبهم. מרעית ist eine Abstractbildung mit Infinitiv-Bedeutung vgl. ähnlich מצוה mit dem acc. Neh. 12, 45. also: zur Zeit ihres Weidens d. h. als sie weideten, wurden sie satt. Um schärfer den Hochmuth ihres Herzens als Folge dieser Sättigung heraustreten zu lassen, wiederholt er noch einmal das verb. שבעו, selbstverständlich ist das von dem Ueberfluss zu verstehen, in dem ihnen alles zu Gebote stand.

Weil sie aber hochmüthig wurden d. h. das, was sie empfingen, ansahen nicht als Gaben göttlicher Güte, sondern als Frucht eigner Arbeit, so vergassen sie den, der sie ihnen gegeben. Dieselben Gedanken wie hier, dass nämlich Israels Abfall von Jahve aus Uebermuth hervorgegangen ist 2, 10. 4, 7. 16. 10, 1. vgl. Deut. 32, 15 ff. n. 8, 11 ff. 31, 20. v. 7. führt die Strafe für solch Verhalten ein, sie wird durch Wav angeknüpft und so als nothwendige Folge der Sünde bezeichnet: מושיע war Jahve ihnen v. 4 f., nun wird er dem שחל, נמר, דב und לביא gleich vgl. 5, 14. Natürlich darf man וָאֱהִי nicht als fut. fassen — Ew. liest bei seiner Uebersetzung: „So will ich denn wie ein Löwe ihnen werden" וְאֱהִי — vielmehr ist der Sinn: „So bin ich denn ihnen wie ein Löwe geworden". Das Wort weist also darauf hin, wie schon in der Vergangenheit diese Strafe sich zu vollziehen angefangen, eine Wahrheit, die an verschiednen Stellen von Hos. 4. an ihre Bestätigung erfährt vgl. c. 7., ja die gleich folgenden vv. 9. 10. setzen eine solche Zeit des schon im Vollzuge begriffnen Gerichts voraus. Die Form dieser Gerichtsverkündigung hier und v. 8. ist offenbar durch מרעיתם v. 6. veranlasst: Israel ist als Heerde gedacht, Jahve fällt dem wilden Thier gleich über dieselbe her, um sie zu zerreissen. Das impf. אשור weist daranf hin, dass das so begonnene Gericht noch nicht vollendet ist sondern in der Zukunft fortdauert, es ist impf. Qal zu שור observare, insidiari, Jor. 5, 26. *). Die alten verss. mit Ausnahme des Chald. haben sämmtlich אֲשׁוּר golesen, was Stnck und Hitz. vertheidigen: „wenn ich sie noch ferner auf dem Wege nach Assyrien treffe, um die Hilfe zu suchen (5, 13.), so würg' ich sie". Die von Hitz. angezogenen Stellen Am. 4, 10. Jer. 2, 18. sind völlig andrer Art und beweisen für seine Auffassung unsers v. nichts. Schon Sims. hat gegen Hitz.'s und Stucks Erklärung geltend gemacht, dass sie sich in die bildliche Rede unsrer vv. dnrchaus nicht fügen wolle, der Hauptgrund liegt aber darin, dass diese Lesart nicht recht in den Zusammenhang passt. Es handelt sich jetzt nicht mehr darum, dass eine Strafe sie treffen soll, wenn sie weiter nach Assur um Hilfe senden, nein der ganze Zustand des Volks ist, wie der Proph. eben beschrieben, schon jetzt derart, dass die Strafe, die schon eingetreten, sich immer weiter vollziehen muss. v. 8. setzt die Schilderung fort. Die ihrer Jungen beraubte nnd darum besonders fürchterliche Bärin vgl. 2. Sam. 17, 8. dentet auf die Grösse und Strenge des über sie kommenden Gerichts. סגור לבם ein bildlicher Ausdruck für die Brust, שם weist anf

*) W. citirt Gen. 49, 23., gemeint ist wohl 49, 22., aber das hier sich findende שור ist subst. und hat mit unsrer Wurzel שור nichts zu thun. Mit Unrecht führt W. auch Ew. als Vertheidiger der Lesart אֲשׁוּר auf.

על דרך v. 7., mit חית השדה am Schluss des v. tritt Hosea aus dem Bilde vgl. 2, 20.

4. Str. v. 9—14, 1. In solche Lage hat sich Israel nur dadurch gebracht, dass es sich gegen den, von dem allein Hilfe ihm kommen kann, aufgelehnt hat, denn von ihrem König ist solche nicht zu hoffen, er verfällt wie sie dem Gericht, kann doch Jahve vom israelitischen Königthum nur sagen: im Zorn gegeben und im Zorn genommen. Ja es bleibt für dies Reich nichts übrig als die Strafe für seine Sünde, aber freilich dies Gericht wird keine Vernichtung sondern nur eine Läuterung ihnen bringen, die Stunden des Schmerzes sind zugleich die Geburtstunden zu neuem Leben.

In שחתך v. 1. ist nicht Jahve subj., denn von ihm ist nachher in der 1. pers. die Rede, vielmehr ist der folgende Satz כי בי בעזרך als subj. zu betrachten. שחת sonst „verderbt handeln“ 5, 2. 9, 9. ist hier „verderben, ins Verderben stürzen“ vgl. Gen. 6, 17. 9, 15. etc. In כי בי וגו׳ ergänzt sich das subj. leicht aus dem suff. in שחתך. Der gewaltige den Proph. erfüllende Schmerz lässt ihn nicht zum Aussprechen eines vollen Satzes kommen, nur einzelne Worte entringen sich seufzerartig seiner Brust. בעזרך muss natürlich Appos. zu בי sein. ב steht im feindlichen Sinn wie ähnlich Gen. 16, 12. 2. Sam. 24, 17. *), der Satz würde nach Analogie dieser letzten Stelle vollständig gelautet haben: כי היית בי בעזרך oder nach 14, 1. כי מרית בי בעזרך. Löwe hat die Construction dieses v. völlig verkannt, nach ihm soll ישראל subj. sein, der Satz beginne, als ob von einem dritten die Rede wäre: „Ins Elend hat dich gebracht“ — wer? — „Etwa Aegypten, Assyrien oder ein andrer Feind? Nein Israel!“ Diese Erklärung scheitert an der Unmöglichkeit, auf ישראל das snff. der 2. pers., das sich auf dies subj. beziehen soll, folgen zu lassen, das hätte Niemand ohne Beigabe von Löwes Commentar verstanden. Löwe ist zu dieser Auffassnng offenbar nur durch die falsche Uebersetzung von LXX. und Vulg. gekommen, jene bieten: *τῇ διαφθορᾷ σου Ἰσραὴλ τίς βοηθήσει*, diese hat: Perditio tua, Israel, sie fassten also שחתך als subst. Nur als Cnriosum kann Löwes Auffassung der folgenden Worte in Betracht kommen: „ja durch mich durch deine Hilfe d. h. durch nichts andres ist Israel sein eignes Verderben, als dadurch dass es seinen alleinigen Helfer in seinen Feind verwandelt hat“. Einen derartigen Gedanken hätte Hosea so nie ausdrücken können, müssen ja doch ganz wesentliche Sätze dabei ergänzt wer-

*) Die von Hitz. nnd Sims. angeführten Beispiele ψ 34, 7. Jj. 7, 8. passen nicht, die erste Stelle ψ 34, 7. beruht auf einem seit der ersten Auflage von Hitz.'s Commentar fortgeerbten Versehen — gemeint ist ψ 34, 17. —, in der zweiten ist wahrscheinlicher עיניך בי zu übersetzen: „deine Augen sind auf mich gerichtet“.

den. Auch Umbr.'s Uebersetzung ist nicht weniger unstatthaft: „Verderbt hat dich, o Israel, dass du gegen meine Hilfe bist", sie lässt sich mit dem Wortlaut des Textes nicht vereinigen. Woran Hosea bei der hier den Israeliten vorgehaltenen Auflehnung gedacht, kann schwerlich zweifelhaft sein. Rosenm. nach Seb. Schmidt, Sims. u. A. haben das auf jenes Ereigniss 1. Sam. 8, 5 ff. bezogen, dass nämlich das Volk von Samuel einen König forderte. Aber nirgend spricht sich Hosea gegen das Königthum überhaupt aus, im Gegentheil, das davidische Haus ist ihm so sehr das legitime Herrschergeschlecht, dass er sich die messianische Zeit nicht denken kann, ohne dass ein Davidide auf dem Thron des wieder geeinten Reichs sitzt vgl. 3, 5. Offenbar haben wir gemäss der sonstigen Anschauung unsers Proph. an den Abfall der zehn Stämme unter Jerobeam zu denken, sie lehnten sich gegen die davidische Dynastie, der die Verheissung gehört, aus Neuerungssucht auf, damit aber zugleich im letzten Grunde gegen Jahve vgl. 8, 4. u. 3, 5. Diese so gegen Jahves Willen gewonnenen Könige können ihnen daher auch nicht in dem schon über sie hereingebrochenen und noch bevorstehenden Verderben helfen v. 10. אהי das sich nur hier und zweimal v. 14. findet, wird von Raschi, Abene., Kim. u. A. als 1. pers. impf. apoc. genommen, aber diese Auffassung scheitert sowohl an dem eine Frage verstärkenden אפוא, als auch an der sofort folgenden 3. pers. und dem dabei unerklärlichen שפטיך, אהי ist vielmehr eine mundartige Verschiedenheit für אַיֵּה, das auch abgekürzt als אַי erscheint, so schon LXX., Chald., Syr., Hier., ebenso jene arabische Uebersetzung, die zwar im Text hat اكون ملكك, aber als Anmerkung hinzufügt: قوله אהי מלכך يريد به اين الذى كان يقول لك انا اكون ملكك. — אפוא steht in lebhafter ungeduldiger Frage oder Aufforderung entsprechend griech. *τοίνυν*, besonders auch nach איה Jud. 9, 38. Jes. 19, 12. (W. druckt wieder Sims. nach 19, 2.). Jj. 17, 15. Vor שפטיך ist natürlich אהי zu ergänzen und das parallele שרים zeigt, dass שפטיך nicht auf die Richter im eigentlichen Sinn zu beschränken ist, sondern von der Obrigkeit überhaupt zu verstehen ist, eine Bezeichnung, die freilich voraussetzt, dass vornehmlich in den Händen der שרים die Rechtspflege lag. Zu בכל עריך vgl. 10, 14. וכל מבצריך und 11, 6.: וחלה חרב בעריו. Die Frage ist nicht etwa so zu verstehen, als wäre das 10, 15. gedrohte Gericht schon hereingebrochen und der König schon vernichtet, die Frage will nur sagen, dass Könige und Fürsten, auf die sie ihr Vertrauen gesetzt, nicht in der Lage sein werden, dies Vertrauen zu rechtfertigen, sie können nicht helfen, weil sie selbst ohnmächtig sind. v. 11. weist auf den tiefern Grund dieser ihrer Schwäche. Im trotzigen Uebermuth, ohne sich um den Willen Jahves zu kümmern 8, 4., forderten sie nach dem Tode Salomos sich einen

König nnd Fürsten und Jahve gah ihrem trotzigen Verlangen nach, es kam so im gewissen Sinn mit Jahves Willen und unter Mitwirkung der prophetischen Macht 1. Reg. 11, 29 ff. dies nördliche Reich zu Stande. Er hätte das Davidhaus für seinen Uebermnth, seine Schwelgerei nnd Götzendienst anders strafen können, er thut es aher dadurch, dass er der Forderung Ephraims nachgieht. Freilich aus diesem Nachgeben dürfen sie nicht folgern, dass diese Bitte eine ihm wohlgefällige war, dürfen nicht glanhen, dass diese Könige ihnen in der Zukunft sein werden, was sie von ihnen hoffen, Gott erhörte sie wohl, aber darin lag zugleich die Strafe für sie, er hestärkte sie damit in der gottfeindlichen Richtnng, das hat die Geschichte dieses israelitischen Reiches ausgewiesen. Von diesen Königen gilt es drum: im Zorn gegehen, im Zorn genommen. Die impff. sind nicht etwa als praess. zu fassen und nnr auf Jerobeam nnd seinen Tod zu heziehen, sie drücken vielmehr die oft wiederkehrende Handlung aus und hringen das Thnn Jahves auf eine allgemeine Regel, wir gehen solche imperff. am besten durch das praes.: ich gehe dir einen König in meinem Zorn nnd nehme ihn in meinem Grimm. Wenn irgend wann, so hat sich das in der Geschichte nach dem Tode Jeroheams II. hewahrheitet, wo ein Usurpator den andern stürzt, ganz und voll erfüllt es sich aher erst in der Zukunft, wenn das Königthnm des Nordreichs überhaupt verschwindet vgl. 3, 4. 10, 7. 15. Dieser Tag des Geriohts mnss kommen, denn Ephraims Schuld ist nnvergessen v. 12. Ew. versteht diesen v. vom Strafurtheil, das längst gefällt ist nnd bereits wohl versiegelt und verwahrt gleichsam im göttlichen Archive liegt, aher ein Strafurtheil wird doch nicht zusammengebnnden (צרור), das hewahrt man anch nicht im Beutel auf Jj. 14, 17.: חתם בצרור פשעי, worauf sich Ew. für seine Erklärung beruft, vielmehr der Gedanke ist: Ephraims Uehertretungen sind zusammengebunden, so dass keine verloron gehen kann ohne gebüsst zu sein, sie sind so sorgfältig wie ein Schatz aufhewahrt vgl. Jj. 14, 17. Deut. 32, 34. Auch Umhr.'s Meinung, nach der schon hier „das liehliche Wort der Gnade ertönt", ist falsch, das kann durch צרור, dessen Bedeutung dnrch Jj. 14, 17. hestimmt wird, nicht ausgedrückt sein, ebenso wenig aher durch צפונה, das seine Erläuterung durch Jj. 21, 19. אלוה יצפן לבניו אונו empfängt. Als Folge solcher Sünde muss über Ephraim das Gericht kommen. Da dies nicht sowohl Vernichtungs- als Länterungsgericht ist, so wird die Strafe mit den Wehen verglichen, welche zwar schmerzvoll, aher nothwendig sind, um dem Kinde das Lehen zu geben vgl. Mikh. 4, 9. 10. Jes. 37, 3. Das jetzt lehende von der Sünde geknechtete Ephraim ist die von den Wehen befallene Mutter, das nene geläuterte Ephraim das nnter Schmerzen zur Welt gehorne Kind. יבאו ist nicht als fut. sondern als praes. zu fassen: das Reich liegt schon in diesen

Wehen. Der letzte Satz v. 13. begründet den Ausspruch הוא בן לא חכם: Ephraim ist darum ein unweiser Sohn, weil er durch Beharren in der Sünde und durch Mangel an rechter Busse und Umkehr zu Jahve die Leiden des Gerichts verlängert, anstatt durch sofortige Bekehrung diese Zeit abzukürzen. Wie das Kind dann, wenn es nicht zur rechten Zeit in den Muttermund tritt, die Schmerzen der Mutter vermehrt, ja über diese wie über sich die Todesgefahr bringt, so ist's auch mit Ephraim, drum ist's mit Recht „ein unweiser Sohn" genannt. Warum dieser Gedanke, dass Ephraim durch sein trotziges Festhalten an der Sünde selbst die Geburt verzögert, während es vielmehr zur Geburt drängen sollte, seltsam, ja ein wenig abgeschmackt sein soll (Löwe), vermag ich nicht zu begreifen; Sache wie Bild gehen hier wie oft theilweise in einander über. Zweifelhaft kann die Auffassung von עת sein. Ist כי causal zu nehmen, muss es acc. sein = „zur Zeit" d. h. „zur rechten Zeit". In diesem Sinn findet sich עת allerdings im A. T. sonst nicht, die von W. beigebrachten Beispiele sind andrer Art: Hez. 27, 34. ist wohl zweifellos עֵת נִשְׁבַּרְתְּ zu lesen und Jer. 51, 33. empfängt עת seine nähere Bestimmung durch das sofort folgende als Relativsatz zu denkende הִדְרִיכָהּ „zur Zeit, wo man sie tritt", aber dass trotzdem jene Auffassung von עת möglich ist, beweist die analoge Stelle Jj. 22, 16. Keil, Hitz. u. A. wollen כי tempor. fassen: wenn es Zeit ist, doch ist das nicht ohne Bedenken. עמד mit ב haben Sims., W. u. A. wiedergegeben: stehen = Stand halten, aber dabei gelangen wir zu keinem erträglichen Sinn: grade das Standhalten und nicht Hindurchgehen durch den Muttermund bringt ja die grösste Gefahr, offenbar ist zu übersetzen: denn zur Zeit tritt er nicht in den Durchbruch der Kinder. Sims., Löwe u. A. bestreiten freilich diese Bedeutung von עמד mit ב, aber Stellen wie Hez. 22, 30. u. ψ 106, 23. werden immer ihre einfachste Erklärung bei dieser Bedeutung: „treten in den Riss" empfangen, zudem ist für Hez. 22, 30: ואבקש מהם איש גדר גדר ועמד בפרץ לפני diese Bedeutung durch 13, 5.: לא עליהם בפרצות ותגדרו גדר על בית ישראל sicher gestellt. Möglich aber nicht nothwendig ist die Auffassung von Del., der עמד in derselben Bedeutung wie Sims. nimmt, aber der dabei sich ergebenden Schwierigkeit dadurch entgeht, dass er לא יעמד als Fragesatz fasst: „wenn's Zeit ist, bleibt er da nicht stehen im Kinder-Durchgang? d. i. der Stelle, welche das Kind nicht nur mit seinem Kopfe, sondern auch, wozu häufig die Kraft der Wehen nicht ausreicht, mit seinen Schultern und dem ganzen Körper passiren muss" vgl. Del. Jes. p. 381. Zu לא יעמד als Frage vgl. 11, 5. Völlig verfehlt hat wieder Löwe den Sinn, der hier den Satz ausgesprochen findet: „denn Zeit ist, dass (?) er nicht stände im Muttermunde", nach עת soll nämlich ein אשר ergänzt werden! Der Gedanke, der nach L. in

jenem Satz liegen soll, ist der, dass Israel längst zur Reife der innern Entwicklnng gelangt sein sollte, nachdem einmal Gott das Volk sich zum Sohn aus Egypten berufen hat. Alle andern Erklärnngen verstossen nach Löwe gegen den einfachen Sinn nnd Sprachgebrauch!! Der Text der LXX. ist hier offenbar verderbt, er lautet jetzt: *οὗτος ὁ υἱός σου ὁ φρόνιμος διότι οὐ μὴ ὑποστῇ ἐν συντρίβῃ τέκνων*, ursprünglich lautete er zweifellos: *οὗτος ὁ υἱὸς οὐ φρόνιμος*, das *σ* von *υἱός* wurde zu *οὐ* gezogen nnd nnn, um einen grammatisch richtigen Text zu gewinnen, *ὁ* beigefügt. Der syrohexapl. Text bietet richtig ܠܐ ܚܟܝܡܐ. In v. 14. finden Raschi, Sal. b. Mel., Eichh., Kuin., Rosenm. eine Drohung und zwar ist nach ihrer Meinung der Sinn: „si resipuerint, nullum erit tam forte vinculum, quo ipsos non solvam, etiam a morte et sepulchro ipsos vindicabo", aber eine derartige Ergänzung des für den Sinn unentbehrlichen: si resipuerint ist nnzulässig, darum fassen Sims, W., Schmoll. den Satz fragend: „Aus der Gewalt der Hölle sollte ich sie befreien? Vom Tode sollte ich sie erlösen? d. h. ich will sie nimmermehr erlösen, sondern der Vernichtnng, dem Tode preisgeben". Aber diese Sätze wollen sich nur schwer in den Zusammenhang fügen. Eben hatte der Proph. darauf hingewiesen, dass das Gericht die Geburtsstunde zu einem neuen Leben ist, dass Ephraims Thorheit nnr darin besteht, dass es diese Geburt nicht beschleunigt, was es doch könnte, was soll da hier die Frage: „ich sollte sie vom Untergange erlösen? Wo hat doch der Tod seine Seuchen, die Hölle ihr Verderben, dass sie kommen und vernichten?" Dieser Ausdruck „seines höchsten erbittertsten Zorns, der ihn dem entarteten Volke gegenüber gleichsam die verheerenden Diener aufbieten lässt", ist hier nicht mehr an seiner Stelle, wo die Erregung nicht mehr auf ihrer Höhe, sondern schon in gewissem Sinn ein Umschlag erfolgt ist, wo die Strafe nicht mehr vorwiegend als Ausfluss der vergeltenden Gerechtigkeit sondern der erziehenden Liebe erscheint, die es nicht lassen kann, anch das entartete Volk zu suchen. Aber anch die folgenden Fragen fügen sich schwer in diesen Zusammenhang, sie lassen sich nnr gezwungen als eine Herausforderung des Todes nnd der Hölle verstehen, das Nächste ist es jedenfalls sie als triumphirenden Ausruf zu fassen, durch den Hosea auf die Machtlosigkeit von מות und שאול weist, ebenso ist es auch das zunächst Angezeigte, die verba in 14a. affirmativ nnd zwar als fut. zu fassen: von der Hand des Scheol will ich sie loskaufen, von dem Tode sie erlösen. Diese so hier hervortretende Verheissung erscheint doch nicht so unerwartet, wie viele meinen. Schon v. 13. hatte Hosea betont, dass der Zweck des Gerichts die Länterung sein soll, das nothwendige Mittel, ein neues seinem Beruf entsprechendes Volk zu schaffen, und zngleich hinzngefügt, dass Ephraim durch

seine Thorheit Todesgefahr über sich bringt. Daran knüpft v. 14. die Verheissung, dass Jahve sie in dieser Todesgefahr nicht lässt, sondern sie aus derselben befreit 6, 2. 7, 13. vgl. Jer. 4, 14. 23, 6. 30, 7. 33, 16. Die Redensarten מדה מיד שאול und גאל ממות bezeichnen: aus drohender Todesgefahr befreien, das geht am deutlichsten aus ψ 30, 4. hervor: יהוה העליה מן שאול נפשי חייתני מיורדי בור. Möglich wäre freilich auch dem Wortlaut nach, v. 14. von der Erlösung aus schon erfolgtem Tode zu verstehen, dann wäre jene Gefahr, auf die v. 13. hinwies, wirklich eingetreten. Nur darf man hier in keinem Fall den Glauben an die Unsterblichkeit und die Erlösung vom Tode ausgesprochen finden, wie das ältere Ausleger und unter den Neueren noch Umbr. im Anschluss an die Verwerthung unsrer Stelle durch Paulus 1. Cor. 15, 54 f. gethan haben. Das Wort ist ihm „eine allgemeine prophetische Weissagung, die nur hier ihre besondre Beziehung und Anwendung hat. Die Wurzel dieser tröstlichen Verkündigung verbirgt sich im heiligen Dunkel hell aufleuchtender Hoffnung (!), wie diese auch mit aller Stärke der erfreulichsten Zuversicht aus ψ 16, 10. und Hiob 19, 25. hervorbricht". Wenn wir auch nicht leugnen wollen, dass in solchen Stellen sich Ansätze zu dem später in's Bewusstsein getretnen Glauben finden, so ist doch daran festzuhalten, dass die Proph. es nicht mit der persönlichen Fortdauer der einzelnen Individuen sondern der Gemeinde zu thun haben, das zeigt deutlich unsre Stelle und besonders Hez. 37. Im Anschluss an diesen Gedanken, dass Jahve es ist, der aus der Todesgefahr erlöst oder die schon dem Tode verfallene Gemeinde wiederbelebt, ruft der Proph. triumphirend aus: אהי דבריך מות אהי קטבך שאול. Rosenm., Manr., Ges., Krabbe u. A. haben nach Chald., Symm., Hier. dies אהי als 1. pers. volunt. genommen: ich will sein. Aber nach v. 10., wo אהי unmöglich verbalform sein kann, sondern als Fragepartikel zu nehmen ist, ist's am einfachsten auch hier so zu fassen, auch würde ja die Ausdrucksweise aller Analogie mangeln, denn Gen. 15, 1. אנכי מגן לך ist völlig andrer Art. Desshalb haben mit Recht alle neueren Exegeten diese Auffassung aufgegeben und auch hier wie v. 10. eine Frage gesehen. דבריך ist natürlich nicht von דֶּבֶר sondern von דָּבָר abzuleiten, der plur. drückt die „mille viae leti" aus und קָטָב, wofür sich ψ 91, 6. neben דֶּבֶר vielmehr קֶטֶב findet, ist nichts als „Verderben" vgl. قَطْب „schneiden, zerschneiden, vernichten". Wegen der Aussprache von קטבך vgl. Olsh. 155b. 169. — Wie schon oben bemerkt, hat Paulus 1. Cor. 15, 54 f. diese Stelle in Verbindnng mit Jes. 25, 8. zu dem Nachweis benutzt, dass bei der Auferstehung auch der Tod verschlungen sein wird. Aus dem bisher über den Sinn und Zusammenhang unsers v. Erörterten ist klar, dass das aus unserm v. nicht gefolgert werden

kann. Die Erklärung des Schlusses unsers v. hängt von der Auffassung von נחם ab, das Ew. u. A., weil eine Verheissung vorhergeht, als „Groll“ nehmen wollte. Mit Recht hat schon Hitz. dagegen geltend gemacht, dass התנחם Gen. 27, 42., worauf Ew. verweist, nicht „grollen“ bedeutet, es ist vielmehr „sich durch Rache Befriedigung verschaffen, Rache nehmen“, es könnte daher höchstens = „Rache“ sein, wenn es nur überhaupt zum Hithp. gehörte. Die von Ew. 144b. angeführten Beispiele, welche beweisen sollen, „dass von schweren Thatwortstämmen sich kürzere Begriffswörter bilden“ sind andrer Art. Wir werden daher bei der zunächst sich ergebenden Bedeutung von נֹחַם als deriv. zu נֹחַם „Reue“ stehen zu bleiben haben. Nur wird es sich mehr empfehlen, den so für 14 fin. gewonnenen Gedanken nicht auf die vorhergehende Verheissung zu beziehen, als wollte der Proph. sagen: mein Heilsrathschluss wird unwandelbar vollzogen werden (Keil), diese ganze Verheissung ist hier nur zu sehr vorübergehend berührt, vielmehr ist v. 14 fin. in Bezug auf das v. 13. angekündigte Strafgericht gesagt, zugleich leitet v. 14 fin. zu v. 15. über. Die Zeitgenossen des Hosea konnten durch die gegebne Verheissung v. 14a. b. leicht zu der Meinung veranlasst werden, dass dadurch das Strafgericht aufgehoben sei, demgegenüber betont der Prophet: Reue ist vor Jahves Augen verborgen, was er gedroht, das erfüllt er auch. Es ist demnach auch der Vorschlag נֻחַם zu lesen (Hitz.), unnötbig, zumal die so gewonnene Auffassung keineswegs sehr ansprechend ist. Nach Hitz. sind nämlich Tod und Hölle nach ihren Waffen gefragt, damit sie dieselben in Anwendung bringen. „Die Frage heischt eine Anwendung für Dritte, welche der Frager selbst ertheilen kann. Den Tod, den Scheol, welcher grimmig und grausam (Hoh. L. 8, 6.), reut sein früheres Wüthen. Sein Gebieter fordert ihn auf, aber „es thut ihm leid“, er kann nicht dienen, vermeidet es sich sehen zu lassen“. v. 15. knüpft an den den Uebergang bildenden Schluss von v. 14. כי kann als 14 fin. begründend gefasst werden, es kann aber auch concessiven Sinn haben Ew. 362b. Jedenfalls muss aber bei jener ersten Erklärung יפריא concessiv gefasst werden, das wird auch durch die asyndetische Nebeneinanderstellung der verba, im zweiten Satz das verb. voran, angezeigt. W. verwirft diese Erklärung, aber die seine ist sinnlos, wie kann der Satz: „denn er trägt unter Brüdern Frucht“ den Gedanken begründen: was Gott einmal in seinem Zorn angedroht, das nimmt er nicht zurück? Eher wäre dann noch die Keil'sche Auffassung zulässig, welche in v. 14 fin. den Gedanken findet, dass Gott sich's nicht gereuen lässt, sondern seine Verheissungen hält. Diesen Gedanken begründe der Proph. durch v. 15: denn er bringt Frucht unter Brüdern. Aber weder bedarf v. 14 fin., der nach Keil v. 14a. b. begründet, selbst einer Begründung oder Explication, noch ist die Nebeneinander-

stellung von 15a., wie Keil das Hemistich fasst, und 15b. ohne Bedenken, das suff. in מקורו und מעינו bezieht sich ja auf הוא zurück, von dem jedoch nach Keil eben das יפריא ausgesagt war. Das verb. הפריא ist mit Rücksicht auf אפרים gewählt vgl. Gen. 41, 52. 49, 22 ff. Nur darf man הפריא, das so wegen אפרים statt הפרה geschrieben wird, nicht im Sinn von „fruchtbar machen" nehmen vgl. Gen. 41, 52., vielmehr ist's „Frucht bringen". So findet sich zwar dies Hiph. sonst nicht, aber das ist doch kein Grund, diese Bedeutung, die durch die Analogie von הוביש vgl. zu 2, 7. etc. sicher gestellt ist, hier zu verwerfen (gegen Hitz.). Der Zusatz בין אחים ist durchaus nicht lahm (Hitz.): auch die Brüder trugen Früchte, aber er mehr als sie. Wir sehen demnach keine Veranlassung, die hergebrachte Erklärung von הזריא aufzugeben und das mit Hitz. = שלח מארץ Hez. 17, 6. zu nehmen. Nichts spricht für eine derartige Metathesis von פרא = פאר, und ebensowenig lässt sich die von Hitz. für הפריא statuirte Bedeutung wahrscheinlich machen. Nur antiquarische Bedeutung hat die von Hesselb. erneuerte Vermuthung Abulwalids, dass nämlich הפריא, zusammenhängend mit פרא, sei = onagrum agere, feraciter agere instar onagri, so dass der Gedanke wäre: Ephraim ist unter den Stämmen fruchtbar wie ein wilder Esel, das ist schon wegen des sofort folgenden Satzes, der das Bild Ephraims als eines Fruchtbaumes voraussetzt, unmöglich. LXX., Syr., Hier. übersetzen 15a.: „er wird theilen unter Brüdern", möglich dass sie יפריד (Cappell., Drus.) oder יפליא (Livel.) gelesen haben. Hingewiesen sei auch zugleich auf die von Raschi u. A. geltend gemachte Auffassung, nach der אָחִים zu lesen und als plur. zu אָחוּ dem offenbar aus dem Egyptischen entlehnten Wort für „Riedgras, Uferried" zu fassen ist, so auch Menah. ben Saruk, Abene., Abulw., Parchon u. A., zugleich weist Del. auf die complutensische Lesart אָחִים. Nothwendig ist diese Auffassung nicht, sie ist wohl daraus hervorgegangen, dass man verkannt hat, dass oft im Hebräischen in einem Bild zugleich die durch dasselbe darzustellende Sache hervortritt. Dazu kommt, dass nirgend ein derartiger plur., sondern stets nur אחו erscheint vgl. Gen. 41, 2. Jj. 8, 11., zudem auch eine derartige Bildung אחים zu אחו bedenklich wäre. Auch keine der alten verss. ist, so wenig wie die Mas., auf diese Ableitung gekommen, auch bieten sonst die sämmtlichen Handschriften, auch der cod. babyl. אָחִים vgl. Delitzsch Complutensische Varianten p. 23 f. Der קדים, der Südostwind, ist, als in Jahves Dienste stehend, רוח יהוה. Zu ממדבר עלה vgl. Jj. 1, 19. Jer. 13, 24. בוש und יבש tauschen bisweilen ihre Formen aus, wie יבוש zu יבש so הוביש zu ביש. מקורו könnte die Quelle sein, an der der Baum steht und aus der sich sein üppiges Gedeihen herleitet vgl. Gen. 49, 22., möglich freilich wäre auch, dass Hosea hier zu einem andern Bilde überspringt,

Ephraim ist als Brunnen, als Quelle gedacht, aus der die einzelnen Glieder stammen vgl. Jes. 51, 1. 2. Am Schluss von v. 15. verlässt der Proph. das Bild. הוא ist der unter קרים gedachte Assyrer. Zu כלי חמדה vgl. Nah. 2, 10. 2. Chron. 32, 27. Die LXX. übersetzen: *αὐτὸς καταξηρανεῖ τὴν γῆν αὐτοῦ*, sie lasen also ארצו statt אוצר. Hatte schon v. 15 fin. aus der bildlichen Rede zur eigentlichen übergeleitet, so tritt diese nun wieder völlig mit 14, 1. ein, mit welchem v. Hosea diesen Gedankenkreis abschliesst. אשם ist hier zweifellos = die Schuld büssen d. h. Strafe leiden vgl. 5, 15., so auch Chald. und Syr., während das *ἀφανισθήσεται* der LXX. und das pereat der Vulg. sich dadurch erklären, dass sie אשם = שמם nahmen vgl. Hez. 6, 6. Samarien ist Repräsentantin des gesammten Nordreichs. Der folgende Satz כי וג׳ fasst noch einmal den Grund des Strafgerichts zusammen vgl. 13, 9. subj. in יפלו sind die Einwohner von שמרון vgl. 10, 14. ψ 137, 9. 2. Reg. 8, 12. 15, 16. עלליהם geht schwerlich auf עול säugen zurück (Knob.-Diest. zu Jes. 3, 12. Ew. 160a.) sondern ist wohl ein part. Po. mit abgeworfenem präformativem מ = מעולל Jes. 3, 12. von עלל vgl. عَلَّ Jemand zum zweiten Mal tränken, etwas wiederholt thun, spielen vgl. Amru'lkais v. 15. (nicht 13. wie Hitz. zu Jes. 3, 12. angiebt): معلّل und die Erläuterung dazu: والمعلل المكرر من قولهم علّه اذا كرر سقيه والتعليل للتكثير والتكرير والمعلل ايضا الملهى من قولك عللت الصبى بفاكهة اذا الهيته بها. Ebenso עִלֵּל „etwas wiederholt thun, Nachlese halten", daher „Muthwillen treiben" und „spielen", מעולל resp. עולל eig. „der Spielende, das Kind". הריותיו plnr. zum sing. הריה einem fem. zu הָרֶה wie פִּרְיָה zu פִּרֶה ψ 128, 3. vgl. Ew. 189d. Die suff. masc. gehen auf die Bewohner Samariens resp. das dem Proph. im Sinne liegende Volk, die suff. fem. auf שמרון als Stadt. Zum letzten Glied vgl. Am. 1, 13. und betreffs des plur. masc. יבקעו vgl. Cant. 6, 9. (nicht wie W. 14, 1. 7.). 1. Reg. 11, 3. Ew. 191b.

5. Str. v. 2—9. Aufforderung der Umkehr zu Jahve und Verheissung der Begnadigung des also reuig umkehrenden Volks. Die vorher immer nur angedeutete oder kurz berührte Hoffnung auf eine bessre Zeit vgl. 11, 9 ff. 13, 13. kommt hier zum vollen Durchbruch. Freilich der Proph. weiss, es giebt keine Gnade seitens Gottes ohne Bekehrung seitens des Volks, daher kann er die Verheissung nicht einführen, ohne mit einer Mahnung zur Umkehr zu beginnen. Zugleich bildet diese Mahnung einen passenden Uebergang von dem vorwiegend strafenden Hauptttheil zu dem rein verheissenden Schluss des Buchs.

Absichtlich verbindet der Proph. v. 2. שוב mit עד, es schliesst

dies ein, dass sie nicht eher aufhören sollen mit diesem Streben zu Gott hin, bis sie ihn wirklich gefunden haben, während שוב אל nur die Richtnng der Umkehr bezeichnet vgl. Am. 4, 6. 8. 9. 11. etc., möglich ist freilich, dass dieser Unterschied von שוב אל und שוב עד nicht immer den Schreibern bewusst war, wie denn auch hier v. 3. שוב אל mit שוב עד wechselt. Diese Mahnung znr Umkehr wird dadurch begründet, dass sie eben durch ihre Gottlosigkeit ins Verderben gerathen sind. כשל bezeichnet hier natürlich nicht das sittliche Verderben, in dem sie sich befinden (Keil), sondern das physische als die Folge jenes vgl. 4, 5. 5, 15. etc. Falsch übersetzt Sims.: du bist dem Falle nahe, wedor hat das Wort diese Bedeutung, noch wird dieser Sinn durch den Znsammenhang gefordert. v. 3. weist darauf hin, wie sich diese Umkehr äussern soll. Nach Hitz. deutet קחו an, dass die Worte ein לָקַח also Worte Gottes seien, denen sie bisher keinen Eingang gaben und עמכם bedeute: in eurem Bewusstsein, aber wäre vom Proph. wirklich der Sinn beabsichtigt: Nehmet Worte, nämlich Jahves, auf in euer Bewusstsein, so konnte eine nähere Bestimmung der דברים nicht fehlen. Das Richtige hat hier schon der Chald., er übersetzt: קריבו עימכון סיתגמין דאיתוודאה nehmet mit euch Worte des Bekenntnisses d. h. der Busse und Reue. Hitz. findet diese Erklärung freilich frostig, aber ohne Grund, denn offenbar wird sie auch durch das folgende אמרו angezeigt. Die Art des Ausdrucks, die allerdings eigenthümlich ist, erklärt sich wohl, worauf schon Sims. aufmerksam gemacht, ans der Neigung des Hosea zu Gedanken- und Wortspielen. Er will ihnen sagen: Freilich dürfe man vor Jahve nicht leor erscheinen vgl. Ex. 23, 15. 34, 20., aber der Opfer bedürfe es dazu nicht, vielmehr sei das Bekenntniss aufrichtiger Rene nöthig. Diese Mahnung ist nm so verständlicher, wenn hier im Nordreich, wie wir aus 5, 6. 6, 6. 9, 3 ff. etc. schliessen können, der Opferdienst zu dieser Zeit durchaus nicht vernachlässigt war. Auffällig ist die Losreissung des כל von עון, sie erklärt sich sowohl daraus, dass auf jenem כל der Nachdruck liegt, als auch daraus, dass das Wort allmählig in die Bedeutung eines adv. überzugehen beginnt vgl. Jj. 27, 3. 2. Sam. 1, 9. Ew. 289a. Ges. 114, 3. Anm. 1. Das folgende קח טוב kann nicht sein: „Et accipe bonum i. e. in bonum, quasi sit לטוב, in bonam partem scil. hanc nostram precationem". Rosenm. ähnlich Grot. Einmal ist diese Bitte ziemlich nichtssagend und überflüssig, sodann konnte sie aber auch so nicht ausgedrückt werden, dafür gebrauchte man Wendungen wie: היה טוב בעיני ס"ל etc. Das gilt auch von Hitz.'s Erklärung, nach der diese Worte sagen sollen: nimm Güte an d. h. lass dich begütigen, was er durch die Analogie unsers Deutschen: „nimm Vernnnft an" wahrscheinlich zu machen sucht. Weder ist טוב „Güte" in diesem Sinn, noch drückte der Hebräer diesen Gedanken so aus,

sollte der Sinn sein: lass dich begütigen d. i. erweise dich gütig, so stand dafür das Hithp. התחסד zu Gebote ψ 18, 26. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Auffassung: „Nimm Gutes, nämlich das, was wir dir bringen wollen, das aufrichtige Bekenntniss unsrer Reue, an". Das letzte Glied kann bei dem jetzigen M. T. füglich nur erklärt werden: „und wir wollen als Farren unsre Lippen bezahlen" d. i. wie schon Kim., der Arab. in cod. Hunt. 206. erklären: „an Stelle der Farren wollen wir das Bekenntniss unsrer Lippen entrichten". שלם „wiedererstatten, bezahlen" ist term. techn. für die Darbringung der Gelübdeopfer vgl. Deut. 23, 22. ψ 22, 26. 50, 14. etc. פרים galten als die vorzüglichsten Opferthiere vgl. Ex. 24, 5. etc. Zu dem Gedanken vgl. 6, 6. ψ 51, 17 ff. 69, 31 f. etc. Von Anfang an hat dieser Schluss viele Schwierigkeiten gemacht. Ob die LXX, denen Syr. u. Arab. folgen, mit ihrem *καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν* wirklich פרי statt פרים gelesen haben, ist mir fraglich, vielleicht haben sie nur gerathen, wie Hieron. vermuthet: falsi sermonis similitudine, er selbst übersetzt: et reddemus vitulos labiorum nostrorum, hat aber, wie er ausdrücklich bemerkt, unser פרים gelesen. Rosenm. will vor שפתינו ein ב ergänzen: et solvemus juvencos labiis nostris i. e. laudes et gratiarum actiones, quas bovis immolati loco habeas, aber diese Ergänzung eines ב ist bei der oben vertretnen Erklärung überflüssig. Die ehedem von Hitz. versuchte Conjectur פִּדְיוֹם st. פָּרִים zu lesen: „wir wollen darbringen das Lösegeld unsrer Lippen", ist von ihm selbst später aufgegeben; jetzt liest er פְּרִים von פרם spalten und שלם ist ihm: „ersetzen, wieder gut machen": „wir wollen wieder gut machen den Unbedacht unsrer Lippen". Aber diese Conjectur und Erklärung ist nicht weniger bedenklich als die erste. Weder steht für بطر „spalten" die Bedeutung des unbedachten „Redens" fest, noch auch ist dies بطر identisch mit בטא vgl. Dietrich semitische Wortforschung p. 174 f. Fleischer zu Levy chald. Wörterbuch II. p. 578b. Auch das Beispiel, das بطر = בטא belegen soll, ist unrichtig, er schreibt זוטא rabb. = זוטר talm. „klein", vielmehr ist von diesem זוטא, ܙܘܬܐ, ܙܘܬܐ das andre זוטר, ܙܘܬܪܐ eine Fortbildung durch ר, wie זונרא, griech. *ζωνάριον* ܙܘܢܪܐ, زنّار eine Weiterbildung zu זון *ζώνη* ܙܘܢܐ vgl. Levy neuhebräisches Wörterbuch u. d. Ww. Und selbst wenn Hitz. für بطر die oben angegebne Bedeutung nachweisen könnte, so ist damit doch noch nichts für פרם, das im Hebr. nie diese Bedeutung hat, bewiesen. Duhm will, auf die LXX. gestützt, wie schon Krenkel a. a. O. lesen: פָּרֵי מִשְׁפָּתֵינוּ: „wir wollen bezahlen die Farren unsrer Hürden". Aber dabei ist משפתינו völlig überflüssig, sodann aber

passt dieser Gedanke auch nicht zu der Anschauung des Proph. Wie schon vorher gesagt, lehte Hosea in einer Zeit, wo das Opferwesen in ziemlicher Blüthe stand, wo es vom Volk als das höchste Strafgericht angesehen wurde, in einem Lande zu lehen, wo man keine Opfer mehr hringen konnte nnd darum Unreines essen musste vgl. 9, 3 f., immer wieder hatte der Proph. dem gegenüher auf den nur bedingten Werth der Opfer hingewiesen vgl. 6, 6. und betont, dass der Inhalt der Thora Gottes wesentlich sittlich-religiöser Art sei, und dieser selhe Proph. sollte hier den Israeliten als Ausdruck wahrhaftiger Bekehrung das Wort in den Mund legen: „wir wollen dir die Farren unsrer Hürden bezahlen?“ Das kann unmöglich Meinnng des Proph. sein. Wir bleihen daher hei der ohen geltend gemachten Anschauung: die Israeliten weisen damit auf die ihrer hisherigen Art Gott zu dienen entgegengesetzte Frömmigkeit: bisher glaubten sie Gott mit פרים befriedigen zu können, jetzt wissen sie, anf den aufrichtigen, aus dem Herzen hervorquellenden Dank kommt es an, der sich natürlich, wie sofort v. 4. zeigt, in Thaten äussert. Hier weisen sie auf einen andern Gegensatz zu ihrem hisherigen Verhalten: jetzt wird ihre Treulosigkeit aufhören. Anstatt auf Jahve zu vertrauen hatten sie hisher zu Assnr nnd Egypten ihre Zuflucht genommen vgl. 5, 13. 7, 11. 8, 9., jetzt wissen sie, Jahve ist ihre rechte Hilfe. Möglich, dass על סוס לא נרכב mit Beziehung anf die egyptischen Bündnisse gesagt ist vgl. Jes. 31, 1., jedoch auch ohne dies ist das Wort mit Rücksicht auf Stellen wie 1, 7. 8, 14. 10, 13. verständlich. Dann hört auch die Thorheit jeder Art des Götzendienstes auf vgl. Jes. 42, 17. 44, 17 אשר kann Relativ. sein, dann würde der Relativsatz eine nähere Bestimmung zu dem in תשא liegenden suhj. hringen: „du, hei dem die Waise Erbarmen findet“. Die Meisten sehen aber אשר als conj. an wie Deut. 3, 24., nur muss man dann diesen Satz als Begründung des ganzen Bussgehets fassen: also zn sprechen gieht ihnen die Thatsache Muth, dass sich Gott der Hilflosen erharmt (Keil). Allein auf das letzte Glied hezogen will die Begrnndung nicht recht passeu. Zu ירחם vgl. 1, 6.

Auf dies Gehet des reuigen Volks hringen nun 5 ff. die Antwort des gnädigen Gottes: er wolle ihren Ahfall heilen und sie segnen mit allerlei Gütern. Bei משובתם ist an die Schäden und Uehel zu denken, die für sie aus diesem Ahfall als Strafe des zürnenden Gottes erwachsen sind. Zugleich weist wohl diese Verheissung auf die Erneuerung des Herzens, durch die erst wirklich der Ahfall geheilt war, denn mit dieser Neuschöpfung Gottes war er nnmöglich geworden vgl. Jer. 32, 39 ff. Hez. 11, 18 ff. Die LXX. übersetzen *ἰάσομαι τὰς κατοικίας αὐτῶν*, sie lasen wohl defectiv משבתם und leiteten dies von ישב ab, die übrigen grieeh. Uebersetzungen haben *τὰς ἐπιστροφὰς αὐτῶν*. — Gott will sie ferner freiwillig liehen d. h. ohne

dass sie ihn durch irgend welche Gaben äusserer Art dazu zu veranlasst hätten. נדבה ist acc. zur näheren Bestimmung des verb. wie Deut. 23, 24., wofür auch wohl בנדבה Num. 15, 3. ψ 54, 8. steht, es bezeichnet den innern Antrieb zu Etwas und ist in der Sprache des Gesetzes bekanntlich term. für die freiwilligen Opfer im Gegensatz zu נדרים vgl. Ex. 35, 29. Lev. 22, 23. Das alles will Jahve thun, weil sein Zorn von Israel gewichen ist. Statt ממנו hat der cod. babyl. ממני, eine Lesart die durch keine der alten Uebersetzungen bezeugt und wohl aus Missverstand mit Rücksicht auf Jer. 2, 35. hervorgegangen ist. v. 6 ff. führen in bildlicher Rede denselben Gedanken weiter aus. Was der Thau für die Pflanze, das ist Jahve für Israel, von ihm strömt eine Segensfülle auf sein Volk hernieder vgl. Jes. 26, 19., Israel selbst wird der Lilie gleich sprossen. שושנה ist wohl zweifellos die Lilie. Luth. dachte freilich nach dem Vorgang einiger Rabb. an die Rose, eine Ansicht, welche noch neuerdings Dr. Küchenmeister (Druckschriften der naturwissenschaftlichen Gesellschaft Iris zu Dresden 1860. p. 6 ff.) vertheidigt hat. Aber weder passt für die Rose alles, was im A. T. von שושנה ausgesagt wird, noch war sie überhaupt schon in dieser alten Zeit in Palästina, sie ist erst ziemlich spät von Medien und Persien aus nach West-Asien gekommen und findet daher erst in den Apocryphen Erwähnung. Die Griechen übersetzten שושנה richtig mit *κρῖνον* und verstanden darunter vorzugsweise die weisse Lilie (lilium candidum L.), sie ist ihnen eine Gartenpflanze, wie noch heute in Griechenland und Italien, auch im A. T. erscheint שושנה als Gartenpflanze vgl. Cant. 6, 2. Daneben giebt es aber auch wildwachsende Lilienarten, so hebt Wetzstein unter der reichen Flora Haurans eine dunkelviolette, prachtvolle Lilie, Susân genannt, hervor, die er auf der weiten Ebene im S.-O. des Haurangebirges zu Tausenden gefunden hat vgl. Reisebericht nach Hauran p. 40. und Riehm biblisches HWB. p. 918. An derartige wildwachsende Lilien ist an Stellen wie Cant. 2, 16. 4, 5. zu denken, nach welchen Nachrichten sie sich auf Auen finden, wo Hirten ihre Heerden weiden oder Gazellen grasen, sie ist vielleicht auch hier gemeint, ein Bild nicht der Reinheit (W.), sondern der Fruchtbarkeit und Anmuth vgl. Plin. hist. nat. 21, 5. Zugleich wird Israel Wurzel schlagen כלבנון, darunter könnte der Libanonwald verstanden worden; festgewurzelt wie die Cedern des Libanon wird auch Israel sein und darum allen Stürmen Trotz bieten können. Der Libanon kann aber auch als Berg in Betracht kommen: die Berge als die ewigen Grundfesten der Erde sind Bild für die unerschütterliche Festigkeit vgl. Mikh. 6, 2. Hitz., Keil. Schwerlich ist tert. comp. hier zugleich die räumliche Ausdehnung (W.), dieser Gedanke tritt erst im folgenden v. hervor: ילכו יונקותיו „seine Zweige breiten sich weit aus". יונקת auch יונק Jes. 53,

2. ist eigentlich das aus der Wurzel getriebne Reis, hier ist's auch in dieser seiner eigentlichen Bedeutung mit Rücksicht auf die vorhergehende Vergleichung Israels mit der Lilie ganz passend vgl. Plin. h. n. 21, 5.: „quo nihil foecundius est una radice saepe quinquagenos emittente bulbos". Zu הלך im Sinn des Ausbreitens vgl Jer. 12, 2., vgl. des Chald. Uebersetzung: יסגון בנין ובנן. Israels Pracht wird gleich der Olive d. h. sie bleibt durch alle Zeiten. Die Olive ist nämlich Sommer und Winter mit einem glänzenden grünen Laub bedeckt, auch ist sie wegen ihrer Fruchtbarkeit berühmt vgl. LXX. *ὡς ἐλαία κατάκαρπος* und nach ihnen Syr. u. Arab., ähnlich nennt Cyrill. zu dieser Stelle die Olive *αὐθαλής* und *εὔκαρπος* vgl. Jer. 11, 16. ψ 52, 10. 128, 3. וריח לו כלבנון der liebliche Geruch des Libanon, der sowohl von den auf ihm wachsenden Nadelhölzern als auch von den zahlreich dort vorhandenen Kräutern herrührte, wird auch Cant. 4, 11. erwähnt. ריח ist wohl Bild für den Ruf und Namen Israels. Hat v. 6. 7. so vom gesammten Israel gesprochen, so schildert v. 8. nun den Segen, der dem Einzelnen zu Theil wird, das Bild ist jetzt etwas anders gewandt: Israel ist der üppig gedeihende Baum, in dessen Schatten die einzelnen Glieder wohnen. ישבו kann auf keinen Fall mit dem Chald. von der Rückkehr ins Vaterland verstanden werden, dazu passt nicht ישבי בצלו, ebenso wenig kann es sein: redibunt scil. ad se: i. e. refocillabuntur, recreabunt se (Rosenm.), das könnte ein einfaches שוב nicht ausdrücken, auch 1. Sam. 30, 12., welche Stelle Rosenm. heranzieht, beweist das nicht Auch W. können wir nicht beistimmen, er übersetzt: sie werden umkehren d. h. doch wohl: sie werden sich bekehren, das passt aber in diesen Zusammenhang nicht und ist zudem durch das Bekenntniss der Israeliten v. 3—5. überflüssig gemacht. Es bleibt hier nur möglich ישבו mit יחיו zu verbinden. חיה hier von vegetabilischen Erzeugnissen, sonst nur von animalischen, nimmt דגן als Obj. zu sich: „sie werden wieder Getreide erzielen" oder „beleben" vgl. Jer. 31, 5.; jene über das Land gekommne Verwüstung ist somit beseitigt vgl. 7, 13. 9, 6. ישבו ist wohl mit Rücksicht auf Stellen wie 2, 10. 7, 14. gewählt. Alle übrigen Auffassungen werden dem Text nicht gerecht, so übersetzen LXX.: *ζήσονται καὶ μεθυσθήσονται οἴτῳ*, als hätten sie יחיו gelesen, ebenso Hier. u. Syr. und ähnlich Chald. Nicht besser ist die Auffassung Rosenm.'s: „vivificabunt" producent semen „instar frumenti". Weder könnte hier ein זרע vgl. Gen. 19, 32. 34. noch vor דגן ein כ fehlen, ganz abgesehen von dem Bedenklichen der Vergleichung. Zu dem stat. const. ישבי בצלו vgl. ψ 2, 12. 5, 12. 84, 7. Jes. 9, 2. Erwähnt sei hier zugleich die Auffassung Hitz.'s u. A, nach denen das suff. in בצלו sich nicht auf ישראל wie die in הידו, יונקותיו sondern auf Jahve bezieht. Hitz. sieht sich demnach gezwungen v. 8. als Wort

des Proph. zu nehmen, aber sowohl vorher wie nachher redet Jahve und hier sollte mit einem Mal der Redende wechseln, ohne dass dieser Wechsel irgend wie angedeutet wäre? Ohne Zweifel ist diese Schwierigkeit grösser, als jene unmerkliche und bei Hosea durchaus nicht vereinzelte Wendung des Bildes, die wir angenommen haben. Zugleich „werden sie sprossen wie der Weinstock, dessen Ruhm wie der Wein des Libanon ist", so nämlich fasst man am besten זכרו וג׳. Hitz. will freilich diese Worte zum selbständigen Satz machen: wegen solches Wohlstandes und Glückes wird ihr Name wieder in guten Geruch, d. h. wieder zu Achtung und Ansehen kommen. Aber dabei müssten wir einen Wechsel des num. annehmen, statt זכרו erwarteten wir vielmehr זכרם, auch würde dieser Satz ja im Wesentlichen identisch mit v. 7 fin. sein: וריח לו כלבנון. Es ist daher einfacher זכרו וג׳ als Relativsatz anzusehen. Grade der Libanon-Wein war von Alters her berühmt vgl. Plin. h. n. 14, 7. Zu זכר „Name, Ruhm" vgl. ψ 6, 6. 102, 13. = ذِكْر.

Gut erklärt Rosenm. die Bilder v. 7. 8.: *Radicatio* firmitatem, *ramorum diffusio* propagationem et civium frequentiam, *decor oleae* pulchritudinem et gloriam atque eam quidem constantem et continuam, *odor* jucunditatem et amabilitatem notat. In v. 9. ist jedenfalls Jahve der Redende. Die Erklärung des ersten Gliedes ist zweifelhaft. Mit Recht verwirft Hitz. die Uebersetzung: „Was soll mir Ephraim fürder mit den Götzen", sie widerspricht dem Sprachgebrauch, offenbar ist das Hemistich nach dem bekannten מה לי ולך zu erklären vgl. Jud. 11, 12. 2. Sam. 16, 10. 19, 23. 2. Reg. 9, 18., in Jer. 2, 18. findet sich wie hier das zweite Glied ohne cop. vgl. Ew. 325b. Mit Rücksicht auf diese Stellen ist auch die Auffassung Aelterer wie Dathe, Knin., Maur. u. A. zu verwerfen, die לי für einen pleonastischen dat. erklären. Nach Analogie jener Stellen haben fast alle neueren Exegeten unsern v. erklärt, nur gehen sie aus einander in der Auffassung des אפרים, das die Einen als vocat. fassen und übersetzen: Ephraim, was habe ich fürder mit den Götzen. Das kann dann nicht den Sinn haben: ich habe nun nicht weiter mit dir um der Götzen willen zu rechten (Schmied.) oder noli mihi illa adjungere amplius, sondern der Gedanke müsste sein: ich will nichts mit den Götzen zu schaffen haben (Keil). Aber dabei kommt עוד nicht zu seinem Recht, hat etwa Jahve bisher etwas mit den Götzen zu schaffen gehabt? Desshalb haben Chald., Syr., Raschi, Abene., Kim., Hitz. u. A. מה לי וג׳ als Rede Ephraims angesehen, die durch אפרים eingeleitet wird, der Chald. übersetzt gradezu: ימרון דבית ישראל und der Syr. ܐܦܪܝܡ ܡܢܘ ܠܝ. Aber eine derartige Ergänzung eines verb. ist unmöglich, zumal hier diese Erklärung bedenklich, wo ja im

zweiten Hemistich zweifellos Jahve redet. Es bleibt nach alledem nichts übrig als mit den LXX. לו zu lesen, dies לו nimmt das absolut voraufgestellte אפרים wieder auf: Ephraim, was hat es fürder mit Götzen gemein?*) d. h. dann wird Ephraim jede Gemeinschaft mit den Götzen aufheben und Jahve als den anbeten, von dem allein Hilfe kommt. Sims. bezeichnet diese Lesart als nicht annehmbar, aber Gründe ist er schuldig geblieben. Hebt so Ephraim jede Gemeinschaft mit den Götzen auf und kehrt zu Jahve zurück, so versteht sich auch von selbst, dass Jahve nicht vergeblich das Volk auf sich vertrauen lässt: er erhört und behütet Ephraim. אני bildet demgemäss nicht den Gegensatz zu אפרים sondern zu עצבים vgl. 2, 7. עניתי ist wie 2, 23 ff. aufzufassen, falsch übersetzen LXX. *ἐταπείνωσα*, ähnlich Syr. u. Dathe, Knin., Eichh. u. A. שור mit dem acc. „auf Jemand hinblicken" d. h. sich um ihn kümmern vgl. Jj. 33, 14. 35, 13., hier natürlich sensu bono: ihn beschirmen, es ist der volle Gegensatz zu הסתיר פנים vgl. Dent. 31, 17. *ψ* 22, 25. 27, 9. etc. Das impf. wechselt mit dem perf. zur Bezeichnung der Dauer. Im letzten Gliede vergleicht sich Jahve mit der immergrünen Cypresse wegen des Schutzes und der Erquickung, die er gewährt. Da sonst im A T. derartige Bilder für Jahve sich nicht finden, so hat schon Hier. dies Glied: אני כברוש רענן zum vorhergehenden zu ziehen versucht: dirigam eum ego ut abietem viridem, auch der Chald. versuchte das Bild vom Volk zu verstehen: במימרי אעבדיניה כבירוון שפירן. Beide Auffassungen sind ebenso unmöglich wie der Versuch Sims.'s, אני zur nachdrücklichen Hervorhebung des subj. mit אשורנו zu verbinden: „ich erhöre und werde es hüten, ich; einer belaubten Fichte gleich soll deine Frucht von mir gefunden werden!" ברוש ist wohl zweifellos die Cypresse cupressus semper virens L. „ein immergrüner grade aufwachsender Baum aus der Familie der Coniferen oder Zapfenträger mit dichter schmal kegelförmiger Krone. Die kleinen spitzen Blätter liegen dachziegelförmig übereinander, die Frucht besteht aus einem kleinen holzigen Zapfen, unter dessen Schuppen die zahlreichen kleinen ungeflügelten Samen liegen. Der Baum erreicht eine Höhe von 20 mtr., eine Stärke von 60—90 ctmtr. Das Holz ist gelbröthlich von angenehmem Geruch und grosser Dauerhaftigkeit, daher seit alten Zeiten in hohem Ansehen" vgl. Delitsch in Riehm HWB. p. 243 f. — Jahve ist die Quelle aller Frucht d. h. alles Gedeihens und Wohlergehens für Ephraim vgl. 2, 23—25.

In v. 10. mahnt der Prophet, dass man alle diese Worte der Mahnung und Warnung, der Belehrung und Verheissung zu Herzen nehme und zu verstehen suche. Durch derartige Fragen mit מי umschreibt der Hebräer das lateinische quicunque, also:

---

*) לְעֻצְּבִים so die codd. Erf. 1. 2. 3., der complut. Text vgl. LXX.

wer nur immer weise ist, sehe das ein vgl. Jer. 9, 11. Ew. 347a. 224b. אלה und das suff. in ידעם beziehen sich auf die sämmtlichen vorhergehenden Reden. Der letzte Satz begründet die Mahnung durch den Hinweis auf den mannigfach in den vorhergehenden Reden behandelten Satz: ישרים דרכי י״י וג״ו. Schwerlich wird man דרכי יהוה hier verstehen dürfen von den Geboten Jahves als den Wegen, die die Menschen gehen sollen, denen ψ 19, 9. ebenfalls das praed. ישרים zugeschrieben wird, sondern es sind die Wege, die Jahve die Menschen führt, sie sind ישרים d. h. gerecht vgl. Deut. 32, 4. Bei jener Auffassung würde sich einmal der selbstverständliche Satz ergeben, dass die Gerechten die Gebote Jahves halten, sodann aber ginge dabei auch der schöne Gegensatz zwischen צדיקים ילכו בם und זשעים יכשלו בם verloren. Je nach dem Verhalten der Menschen richtet Gott das seinige: die Gerechten führt Jahve so, dass ihre Wege immer zum Ziele führen, die Ungerechten dagegen werden von Jahve zu Fall gebracht vgl. Prov. 11, 5. 15, 19.

Wortregister.

אָהֲבוּ הֵבוּ 81 f.
אֱהִי 238
אַחֲרֵי 99
אָט 203
אָלָה 59
אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת 222
אָסַר 190 f.
אֲשִׁישָׁה 39
בַּד 205
בָּלַל 129
בַּעַל, בֵּל 25 f.
בָּקַק 180
גָּהָה 105
גּוּר 135
גִּיל 162
גָּעַר 136
דִּבֶּר בְּ 2 f.
הַבְהָבִים 154
הוֹבִישׁ 21
הַחֲלָה 123
הַקִּים 108
הִרְכִּיב 192
ו 145. 221
זְבָחוֹת 83
זוּטָא / זוּטָר 247
זָנַח 142. 144
זָרָה, זָרַע 35
זָרַק 132
מוֹעֲדִים, חַגִּים 24 f.
חֲצֹצְרָה 96 f.
יַהְוֶה 3
יָרֵב 104 f.
יָרַשׁ 167
כֹּהֵן 66
כָּחַשׁ 59
כַּלָּה 74
כָּמַר 208
כֹּמֶר 184
כְּנַעַן 223
כָּרָה 39 f.
לָבַט 75
לִבְנָה 73
מָזוֹר 104
מֹף 166
מְשֻׁגַּע 168
מָשַׁךְ יָד 124
נָבִיא 63 f.
נַבְלוּת 24
נָזֶם 26. Anm.
נִקָּיוֹן 144
סוּפָתָה 146
סָרַר, סוּר 81
עֶגְלוֹת 183
עוּר הֵעִיר 122
עִיר 209 f.
עוֹלֵל 245
עֲרֻמָּה 19
צִבְחַד 9. Anm.
צַו 102 f.
צוֹאָה 103
צוֹר 176
צָפָה 169 f.
קִבֵּץ 150
קְדוֹשִׁים 217
קָצֶף 185
קֵרֵב כְּ 126
רִבּוֹ 152
רוּד 216
רוֹמֵם 206
רְמִיָּה 137 f.
רִתֵּת 231
שַׂטִּים 91
שְׁבָבִים 145 f.
שָׁבַע 78
שׁוּב שְׁבוּת 118
שׁוֹפָר 96 f.
שָׁחַט 91
שַׁחַל 106
תְּבוּנָם 232 f.
תַּלְאֻבוֹת 235
תְּלֻאִים 206
תַּנִּי 29. Anm.

Sachregister.

Abbildung Jahves 71 f. 142 f. 183
'Akhor 29
Baal 26
Baal Peor 172 f.
Bath 41
Beth Arbel 196 f.
Bethel 77 f.
Chomer 41
Cypresse 252
Ehe des Propheten 48 ff.
Engel 219
Epha 41
Ephod 45 f.
Gefilde Aram 229
Gerechtigkeit Gottes 194
Gericht über Israel, sein Character 239
Götter, ihr Wesen 23
Gotteserkenntniss 34 f. 58
Götzendienst u. Sinnlichkeit, ihr Zusammenhang 71. 162 f.
Heiligkeit Gottes 209 f.
Jahve 3 f. 12
Jehus That, Urtheil über 7 f.
Jizre'el 7
Königthum nordisraelitisches, Urtheil über 239
Letekh 41
Lilie 249
Memphis 166
Mizpa 88 f.
Opfer, Bedeutung der 94. 113. 165
Patriarchensagen 221
populus euphratica 73
Rama 98
Schalman 197
Sekel 40
Sikhem 116
Storax 73
Strafe, ihre Bedeutung 22. 28 f.
Sünde, ihre Ursache und Macht 58. 92
Thahor 89
Thora, ihr Wesen und Inhalt 67. 153

Berichtigung.

S. 142 Z. 32 hinter „dieses Volks" einzuschalten: „gegen Jahve".
S. 142 Z. 18. 20 statt 13, 7—9. l. 13, 10. 11.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Im Verlage von **Mayer & Müller** in Berlin erschien:

Die assyrisch-babylonischen Keil-Inschriften

und

das Alte Testament.

Von Lic. Dr. **Nowack**, Privatdocent.

1878. 8. Preis 75 ₰

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.